

Koinós

**El pensamiento político
de Rafael Gambra**

Miguel Ayuso Torres

Koinós

El pensamiento
político
de Rafael Gambra

SPEIRO
Madrid

Este libro se publica con la colaboración de la Fundación Francisco Elías de Tejada.

© Editorial Speiro, S.A.
José Abascal, 38 - 28003 Madrid
Teléf. 91 447 32 31

ISBN: 84-7344-042-0
Depósito Legal: M-43441-1998

Imprime: Gráfica La Torre
Pedro Barreda, 10 - 28039 Madrid

Para Andrés, José Miguel e Irene Gamba

ÍNDICE

PARTE I. EL HOMBRE Y LA OBRA

Capítulo 1. Bosquejando una ejecutoria	11
Breve introducción biográfica	13
Ejecutoria política y religiosa	32
Ensayo de etopeya	53
Capítulo 2. La crisis del racionalismo como tema fundamental	67

PARTE II. SUS APORTACIONES AL PENSAMIENTO TRADICIONAL

Introducción	109
Capítulo 1. Concepción comunitaria de la civilización y la política	115
El exilio y el Reino	117
La naturaleza comunitaria de la convivencia humana	123
La Cristiandad y su proceso de disolución	136
La impiedad del designio europeizador	148
La unidad católica y su contrapunto de la libertad religiosa	161

Capítulo 2. La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional	171
Introducción	173
La restauración social	174
El sentido dinámico de la tradición	184
La monarquía y sus determinaciones	191
1. Tradicional	194
2. Hereditaria	195
3. Federal	197
4. Representativa	207
Capítulo 3. Conclusión: las constantes de un pensamiento	209
BIBLIOGRAFÍA	221
ÍNDICE ONOMÁSTICO	233

PARTE PRIMERA
EL HOMBRE Y LA OBRA

Capítulo 1

Bosquejando una ejecutoria

Breve introducción biográfica

Rafael Gamba Ciudad nació en Madrid el 21 de julio de 1920, de padre navarro y madre sevillana. Vino al mundo, pues, en el exacto momento en que puede decirse con rigor que comienza el siglo xx y, más allá, quizá la misma edad contemporánea. Es la posguerra europea que ha acabado con el Imperio austrohúngaro como potencia católica, al que sucede el primer intento de orden europeo laico en la Sociedad de Naciones, y en la que cambia hasta el aspecto de la sociedad. Los «felices veinte» que conocen el «primer destape»: faldas cortas, trajes ceñidos y peinados a lo *garçon*. También orquestas de negros, *jazzband* y charlestón, difusión del automóvil fabricado en serie, comienzo de la radio pública y de la aviación, inauguración del metro de Madrid y despegue del crecimiento de la ciudad. Son igualmente años conflictivos para España —Cataluña y Marruecos—, que cortará la dictadura de Primo de Rivera inaugurando un período de notable prosperidad.

Su madre, Rafaela Ciudad Villalón, natural de

Morón de la Frontera, era hija de don José Ciudad Auriolles, caballero de la Orden de Santiago y presidente del Tribunal Supremo precisamente en los años en que nació su nieto (1918-1923). Este, de memoria precoz, lo recordaría siempre perfectamente a pesar de haber muerto cuando él sólo contaba tres años. Su padre, Eduardo Gamba Sanz, originario del Valle de Roncal, era arquitecto, y a él se deben algunos edificios de mérito en Madrid: la Gran Peña, el edificio «Omnia» de la plaza de Colón, el palacio del conde de Cedillo en el 9 de General Oráa, el palacio de Miraflores en la Carrera de san Jerónimo, en el que conservó la portada de Ribera... Era, además, por afición, hombre de amplia cultura histórica y política y quien propiamente influyó sobre la estructura intelectual tradicionalista de su hijo. Había recibido el carlismo de la familia de su madre, hermana del general de la tercera guerra y luego presidente de la minoría carlista en el Congreso, don Cesáreo Sanz Escartín. Carlismo luego reforzado por su gran amistad con don Luis Hernando de Larramendi, jefe que fue de la Causa durante la época de don Jaime. Andando el tiempo, habría de prolongarse esa amistad en la generación siguiente, entre Rafael e Ignacio, hijo de don Luis¹.

A la muerte de su abuelo, en 1930, su padre heredó la casa solar de Roncal, que se transmite desde hace casi tres siglos por vía parecida al mayorazgo. Casa vinculada en muchos aspectos a la historia del Valle, principalmente en las guerras de la Convención y de la Independencia, Rafael, que siempre ha

¹ Cfr. Luis Hernando de Larramendi, «Prólogo» al libro *Comunidad humana y tradición política. «Liber amicorum» de Rafael Gamba*, edición a cargo de Miguel Ayuso, Madrid, 1997, págs. 11 y ss.

pasado en ella los meses de verano, y en la que le halló junto con su madre la guerra, ha trabajado con cariño, siguiendo los pasos de su padre, en la decoración interior y en la ordenación de su archivo. Fruto de esa dedicación piadosa son algunas publicaciones específicamente centradas en el Valle y su historia, ciertas investigaciones históricas radicadas en Navarra y basadas en buena parte en el mentado archivo familiar y hasta otros ensayos de contextura más general en los que se percibe la huella de esa pasión².

Cursó sus estudios de primera enseñanza y bachillerato en el Colegio del Pilar de Madrid. En las aulas de los marianistas columbraría su vocación a la enseñanza, al tiempo que conocería muchas de las personas que luego habría de tratar. Tras el paréntesis de la guerra de España —en la que luchó en los Tercios de requetés navarros obteniendo el grado de oficial—, y al que luego nos referiremos en detalle, cursó los estudios de Filosofía y Letras (Sección de Filosofía) en la entonces Universidad Central entre 1939 y 1942, bajo la dirección de profesores como

² Cfr., como ejemplo de las primeras, Rafael Gambra, *El Valle de Roncal*, Pamplona, 1968. Hay una cuarta edición impresa en Madrid y aumentada; Id., *Las vírgenes emigrantes del Valle de Roncal*, Pamplona, 1972. Javier Nagore, «La personalidad jurídica del Valle de Roncal», en el volumen de Miguel Ayuso (ed.), *Comunidad humana y tradición política. «Liber amicorum» de Rafael Gambra*, cit., págs. 311 y ss., ha glosado la singularidad de la constitución jurídica del Valle. Ejemplo de las segundas es «Los orígenes de la guerra de la Independencia en Navarra y el proyecto secreto», en el volumen *II Congreso Histórico Internacional de la guerra de Independencia y su época*, Zaragoza, 1964. Finalmente, pueden también citarse al respecto incluso algunas páginas de *La primera guerra civil de España. Historia y meditación de una lucha olvidada*, Madrid, 1950 y de *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, Madrid, 1955. Estos dos libros conocieron una segunda edición, respectivamente en 1972 y 1973.

Lafuente Ferrari, Zaragüeta, Mindán, el padre Bruno Ibeas, Salvador Minguijón y García Morente, licenciándose en 1942. Serían los dos últimos quienes más le influyeron.

Don Manuel García Morente (1886-1942), gran filósofo y gran pedagogo, había iniciado a la sazón su nuevo estado religioso, y a su prestigio innegable se unía la expectación que despertaba en todos su conversión. Gamba ha descrito en varias ocasiones el ambiente de aquellos años y la influencia que en él produjo el maestro, con referencia delicada al problema espiritual que hubo de presentarse al profesor convertido a su vuelta a la docencia³. Fue el enfrentamiento del hombre nuevo con la vieja tarea, y ha imaginado lo que sería para él la salida diaria desde el Seminario a la Universidad: «Un hombre que se había visto renovado interiormente por una nueva fe, revitalizado por ilusiones, afectos e imperativos distintos a los que conoció, que había vuelto a hacerse niño para vivir dócilmente una vida escolar de entrega y olvido, tenía ahora, por la misma obediencia, que salir diariamente de aquel mundo nuevo y zambullirse por unas horas en el viejo que abandonó...»⁴. ¿Cómo podría desempeñar en él el papel de viejo maestro?

³ Cfr., Rafael Gamba, «La crisis filosófica de García Morente», *Ateneo* (Madrid) n.º 32 (1953). Un mayor desarrollo se encuentra en Id., «El García Morente que yo conocí», *Nuestro Tiempo* (Pamplona) n.º 32 (1957), págs. 131-173, luego convertido en «Estudio preliminar» del volumen, editado en la muy conocida en su tiempo «Biblioteca del Pensamiento Actual», *Ideas para una filosofía de la historia de España*, Madrid, 1957. José Artigas, compañero de carrera de Rafael Gamba, ha evocado sus recuerdos en «La huella de Morente», en el volumen de Miguel Ayuso (ed.), *Comunidad humana y tradición política. «Liber amicorum» de Rafael Gamba*, cit., págs. 161 y ss.

⁴ Rafael Gamba, «Estudio preliminar», loc. cit., págs. 17-18.

¿Cómo sería el reencuentro con los problemas filosóficos antiguos y con muchos de los antiguos alumnos que le escucharon?

Y Gambra se admira al contemplar el modo de obrar del Señor, «la extraordinaria irrupción de la gracia». Porque el retorno a la fe no se produce por una mera conjunción de circunstancias intelectuales —su racionalismo no le alcanzó la paz espiritual, sino que, al contrario, le fue sumiendo en un desasosiego creciente— con otras de tipo histórico —ese momento de la guerra en el que los acontecimientos se precipitan y la muerte «ronda en torno nuestro, nos acecha y cae sobre nosotros como el tigre sobre su presa»⁵—; no fue sólo pura coincidencia de convencimiento espiritual y vivencia histórica. Por eso, porque el «hecho extraordinario»⁶ que tan abisalmente había transformado su vida fue «una luz bajada de lo alto, un inmenso consuelo», en cambio, había dejado subsistente su edificio conceptual anterior. Nota que se resquebraja, que hace aguas por momentos; pero sigue levantado, porque el Señor no precisa de filosofías para su llamada, y la efusión de su gracia sortea los muros de la incomprensión o el prejuicio intelectuales. Una vez consumada la obra de Dios es cuando, al renovar radicalmente la existencia, se muestra urgente la necesidad de repensar las filosofías, las ideas y las opiniones. En esa tarea ocupó Morente sus últimos años, aunque la labor no llegara a ser coronada por el éxito: no pudo

⁵ Manuel García Morente, *Ideas para una filosofía de la historia de España*, cit., pág. 202.

⁶ Cfr. la narración íntegra por el propio Morente de su conversión, bajo tal título, en el libro de Mauricio de Iriarte, S.I., *El profesor García Morente, sacerdote*, Madrid, 1951.

alcanzar de modo trabado la síntesis entre lo más sano de su antiguo pensamiento y la filosofía tradicional de santo Tomás de Aquino.

Sin embargo, lo que Gamba subraya es que, por el efecto de su nueva fe viva y cordialmente sentida, llegó Morente a una intuición clarísima, casi fulminante, sobre la inspiración religiosa que entraña nuestra patria, la misión histórica que ha guiado el proceder comunitario de los españoles. Resulta instructivo —escribe nuestro autor— ver cómo un hombre del ambiente liberal y europeizador, «por el hecho de recuperar la fe de Cristo, intuye inmediatamente el alcance religioso de esa trágica ejecutoria histórica que llamamos España, y también la intención profundamente anticristiana y antiespañola de la postura europeizadora liberal»⁷.

En cuanto a Salvador Minguijón, será —según confesión de Gamba— quien entre sus maestros más influyó en la formación de su pensamiento, «al menos en sus aspectos político y social»⁸. Son muchas las cosas que podrían decirse de su figura al hilo de un trabajo que transita sobre la obra de uno de los representantes —como es el filósofo roncalés— más característicos del pensamiento tradicional de nuestros días. Ciertamente Minguijón fue también uno de los autores más notables del mismo en el primer tercio del siglo XX, al que principalmente se contrae su actividad, aunque también uno de

⁷ Rafael Gamba, «Estudio preliminar», loc. cit., pág. 57.

⁸ Id., «Aspectos del pensamiento de Salvador Minguijón», *Revista Internacional de Sociología* (Madrid) n.º 67 (1959), págs. 411-416, 411; Id., «Recuerdo a Salvador Minguijón», *Nuestro Tiempo* (Pamplona) n.º 65 (1959), págs. 572-579.

los más *sui generis*. A principios de este siglo ya se encontraba inmerso en una intensa vida pública. Fundador del «Grupo de la Democracia Cristiana» —cuando todavía esta expresión se entendía en el mero sentido de demofilia o acción benéfica en favor del pueblo preconizado por León XIII en *Graves de communi* (1901) y totalmente ajeno a un significado político que el Papa rechazaba⁹—, cofundador de *La Paz social*, fue prolongando y extendiendo su actividad cada vez a nuevos ámbitos, hasta su muerte acaecida en 1959.

Catedrático de Historia del derecho, desarrolló la mayor parte de su magisterio en la Universidad de Zaragoza, su tierra de origen, dejando entre otras valiosas obras un manual de la disciplina que estuvo durante mucho tiempo entre los más estudiados. Sin embargo, tras su jubilación, y todavía en pleno vigor intelectual, la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid le invitó a encargarse de la cátedra de Sociología, vacante como tantas otras en aquellos años inmediatamente posteriores a la terminación de la guerra. También por entonces, en atención a sus numerosos méritos jurídicos, pero también a su prudencia, fue nombrado magistrado del Tribunal Supremo, función que desempeñó hasta pocos años antes de su muerte¹⁰.

En el seno de la Universidad de Madrid fue donde Gamba le conoció como maestro, teniendo luego

⁹ Cfr. Eugenio Vegas Latapie, *Consideraciones sobre la democracia*, Madrid, 1965, págs. 37-47.

¹⁰ En cualquier caso, y con la limitación temporal que su fecha supone, para una visión de conjunto sobre este autor puede verse la contestación de Severino Aznar —otro autor interesante— a su discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, *Los intelectuales ante la ciencia y la sociedad*, Madrid, 1941, págs. 101-135.

la ocasión de tratarle como amigo: «La absoluta sencillez y falta de énfasis, que siempre le caracterizó como maestro y en el trato con los demás, le llevó en su última época a una actitud que alguien ha descrito como un constante pedir permiso a todo el mundo para seguir viviendo. Sin embargo, en medio de esa extrema humildad sus reacciones eran siempre de una agudísima ironía, inspiradas por un fino humorismo intelectual. Pero ironía inocente, que dejaba a salvo la personalidad del interlocutor, al que nunca dejaba en situación desairada»¹¹.

Para Gamba, que no era jurista ni menos aún historiador del derecho, lo que más le llegó de Minguijón fue su profunda concepción —en la que se hallaba implicada su pensamiento sociológico— del tradicionalismo¹², un tradicionalismo entendido no tanto como conjunto de dogmas o de fórmulas políticas, solución concreta e invariable para los problemas que entraña la gobernación de los pueblos, sino como sistema de civilización, y el más adaptado a la naturaleza humana porque lo creó el tiempo y la experiencia y sólo se sustituyó por imperativo de ideas o postulados preconcebidos: «Su virtualidad es engendrar y mantener en la sociedad hábitos y sentimientos morales, crear condiciones propicias para que las costumbres sanas y las instituciones vigorosas se conserven y fructifiquen»¹³.

De ahí que un régimen político tradicionalista y

¹¹ Rafael Gamba, «Aspectos del pensamiento de Salvador Minguijón», loc. cit., págs. 411-412.

¹² En cuanto al tradicionalismo son notables sus *La crisis del tradicionalismo en España*, Zaragoza, 1914; *Al servicio de la Tradición*, Madrid 1930; y el *Prólogo* al tomo XV de las *Obras Completas* de Juan Vázquez de Mella, Madrid, 1932.

¹³ Rafael Gamba, loc. ult. cit., pág. 412.

otro de inspiración revolucionaria se diferencien precisamente en la actitud o intención de gobierno más aún que en las soluciones concretas o los símbolos: «El tradicionalismo es siempre respetuoso hacia cuanto ha adquirido su ser y su derecho, y mostrado su eficacia a través del tiempo; procura que su legislación sea parca y natural, como emanada de la costumbre colectiva, en su defensa y salvaguardia. Sabe que la costumbre es una reserva trabajosa y lentamente adquirida por la sociedad, como el hábito lo es para el individuo; y que, si es recta y sana, constituye un gran bien para la sociedad, como la virtud para el hombre. Procura asimismo la conservación y la no decadencia de las instituciones nacidas y alimentadas en la propia sociedad, fuentes de verdadera autonomía y de libertad. Se apoya espontáneamente en el cuerpo institucional y ambiental del país plegándose a las diferencias locales e históricas, respetando cada peculiar círculo de deberes y derechos, viendo en él no un rival o una merma de poder, sino el mejor aliado para un verdadero y humano gobierno (...)».

»Cosas, valores y modos de vida alcanzan de este modo permanencia y vigor; y las conductas se rigen más por la moral y la costumbre que por la cambiante reglamentación escrita. El gobierno de inspiración revolucionaria, en cambio, ve siempre en las creencias, costumbres y autonomías de la sociedad prejuicios y rémoras del pasado —dificultades para el gobierno— que conviene ignorar o extirpar. Procura que las conductas y las relaciones humanas se regulen racional o técnicamente desde los mandos del poder. Respecto a las instituciones históricas emanadas de la sociedad, su labor es siempre

de absorción y centralización. El designio subyacente en todo régimen revolucionario es el de constituir una sociedad de nueva planta, supuestamente regida por la razón y organizada por el Estado»¹⁴.

Un temperamento intelectual como el de Gamba, tan dado —según hemos de ver con reiteración a lo largo de estas páginas— a apurar las consecuencias psicológicas que las ideas llevan consigo, no podía dejar de ser tocado por desarrollos como el anterior.

Desde las anteriores coordenadas, Minguijón se opuso firmemente a la conocida como «tesis catastrófica», esto es, la posición según la cual el tradicionalismo sería un depósito de verdades que entrañan la solución de todos los problemas y la salud final de un mundo que camina hoy hacia su perdición; pero salud que no podrá alcanzarse hasta que la obra de la Revolución conduzca a un inmenso naufragio colectivo de la sociedad contemporánea. Gamba, que aprendió de Minguijón ese tradicionalismo fundamental, aceptando su crítica del revolucionarismo-tradicionalista, sin embargo creyó que no alcanzaba sino a cierto integrismo mesiánico —ni siquiera a todo el conocido como integrismo necedaliano—, sin rozar en cambio al legitimismo monárquico que en España es el carlismo. Por ello, pese a que Minguijón labró la mayor parte de su ejecutoria al margen del carlismo y fuera de toda disciplina de partido, nuestro autor pudo considerar que «si la actuación política de Minguijón pudo ser en su tiempo discutida, su obra como tratadista rayó a tal altura, que hizo de

¹⁴ Id., *loc. ult. cit.*, págs. 413-414.

él uno de los más profundos maestros del tradicionalismo español»¹⁵.

Pero en esos años universitarios se produjo otro suceso que marcaría la vida de Rafael Gambra. Pues, en efecto, en 1939, el primer día de clase en la Universidad Central, conoció a la que habría de ser su mujer, Carmela Gutiérrez, con la que contrajo matrimonio en 1946. Mujer de gran inteligencia y cultura, colaboradora de su marido en tareas intelectuales y apostólicas, escribió novelas y guiones radiofónicos bajo el seudónimo de «Miguel Arazuri», artículos de revista y periódico bajo el de «Clara San Miguel», realizó numerosas traducciones científicas, algunas de gran dificultad —desde las *Considérations sur la France* del conde de Maistre a los *Thoughts on Machiavelli* de Leo Strauss—, y en la segunda parte de su vida enseñó historia del arte. Su fallecimiento en 1984 añadiría un toque irremediablemente melancólico a la personalidad de por sí reservada, delicada y poco activa de Rafael Gambra, dejando una huella imborrable en todos los que la trataron y un vacío en las actividades que desarrollaba que en adelante no habría de llenarse¹⁶. Tuvieron tres hijos, Andrés, José Miguel e Irene, todos valiosos, afanados en el trabajo intelectual y fieles a la cosmovisión tradicional heredada de sus padres y por ellos asumida racional y voluntariamente. En suma, como tuve ocasión de escribir con pena a la muerte de Carmela y puedo

¹⁵ Id., *loc. ult. cit.*, pág. 415.

¹⁶ Cfr. Miguel Ayuso, «In memoriam Carmela Gutiérrez de Gambra», *Iglesia-Mundo* (Madrid) n.º 283 (1984), pág. 30; Manuel de Santa Cruz, «In memoriam Carmela Gutiérrez de Gambra», *Verbo* (Madrid) n.º 229-230 (1984), págs. 1119-1120.

repetir hoy gozosamente: «Una familia de hidalgos de las que ya no van quedando y con cuya amistad me honro»¹⁷.

A la licencia, con sobresaliente global, en 1942, y antes de colacionar el grado de doctor en 1945, siguió una beca del Instituto de Filosofía «Luis Vives», del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, para el curso 1942-1943. Entre tanto, en junio de 1943, ganaba por oposición —con el número 2— una cátedra de Instituto de Enseñanza Media, siendo destinado primeramente a los Institutos de Navarra, país del que, como se ha dicho, es originaria su familia y donde tiene su casa solar. Entre sus compañeros de promoción estaban Angel González Álvarez y Antonio Millán Puelles.

Permaneció en Pamplona durante once años y, ya en Madrid, fue profesor en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense durante dos cursos (1955-1957) y catedrático de los Institutos Cervantes (1957-1959) y Lope de Vega (1960-1986) sucesivamente. También, y por un período de veintiún años, impartió enseñanzas universitarias en el CEU, donde, jubilado ya de su cátedra, continuaría ocho años más ejerciendo la docencia hasta 1994. Como quiera que a lo largo de todo ese tiempo desempeñara durante dos años funciones inspectoras, al margen de la enseñanza, y que después de 1994, tras un período de inactividad, ha vuelto a impartir clases de filosofía en el seminario de *Lumen Dei*, se contabilizan en total cincuenta años de quehacer en la docencia.

Entre sus libros docentes puede destacarse su

¹⁷ Miguel Ayuso, *loc. ult. cit.*, pág. 30.

*Curso elemental de filosofía*¹⁸, del que se hicieron una veintena de ediciones y que se utilizó en el decenio de los sesenta como texto en una gran parte de los Institutos y colegios de España. También, la *Historia sencilla de la filosofía*, en la que nada sobra o falta y que posee un equilibrio en el desarrollo, una agudeza expositiva y crítica, un sentido de la evolución del pensamiento filosófico y una firmeza en la orientación difícilmente superables.

Rafael Gambra ha sido nombrado en distintas épocas miembro del Instituto de Estudios Políticos —hoy convertido en Centro de Estudios Constitucionales—, de la Institución Príncipe de Viana, de Navarra, y de la Institución Fernando El Católico, de Aragón, así como colaborador honorario del Instituto de Sociología «Jaime Balmes» del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Conferenciante siempre asiduo, durante una primera época frecuentó las tribunas de Colegios Mayores, Institutos y Ateneos de toda España, para luego, con el paso del tiempo, trasladarse casi en exclusiva a las instituciones católicas y tradicionalistas.

Ha colaborado asiduamente en numerosas publicaciones periódicas, entre las que destacan, durante los decenios de los cuarenta y los cincuenta, *Arbor*

¹⁸ Como indicio de la trascendencia de esta obra y de su singularidad conforme pasaba el tiempo, puede recordarse aquí cómo la revista alemana *Der Spiegel*, en un reportaje dedicado a evaluar la enseñanza en los distintos países europeos, publicado el 20 de diciembre de 1969, hizo objeto de crítica preferente a este libro de Gambra, al que consideraba paradigmático de una docencia —así presentaban a la española— menos preocupada de transmitir conocimientos y de enseñar a pensar que de «fomentar la religión, la obediencia, la moral y el patriotismo». La réplica de nuestro autor, precisa y rigurosa, como todos sus escritos, se publicó en *ABC* (Madrid) de 28 de diciembre de 1969.

(Madrid), *Revista Internacional de Sociología* (Madrid) y *Revista de Filosofía* (Madrid) —las tres del CSIC—; y posteriormente *Nuestro Tiempo* (Pamplona), *Atlántida* (Madrid) y *Verbo* (Madrid), que es la publicación que ha acogido la mayor parte de su producción académica en los últimos veinticinco años.

Ciertamente en una primera época sus escritos ven la luz principal aunque no exclusivamente en las revistas del CSIC mencionadas. De estas, por la significación que tuvo en el panorama cultural y político español, es de destacar *Arbor*. Gamba ya publicará un ensayo en el número 2 y su colaboración se extenderá durante toda la época en que su línea esté presidida por Rafael Calvo Serer y Florentino Pérez-Embid¹⁹. Pérez-Embid, por su parte, a la hora de levantar el elenco de los colaboradores notables de *Arbor* durante ese período no omitirá el nombre de Rafael Gamba²⁰. Período que comprende hasta el número 95, de noviembre de 1953, en que razones políticas derivadas del artículo de Calvo en la revista *Ecrits de Paris*, «La politique intérieure de l'Espagne de Franco», llevaron a la fulminante destitución de éste de todos sus cargos²¹.

¹⁹ Este hecho, junto con la posterior colaboración de Gamba en *Nuestro Tiempo* y *Atlántida*, o la edición de algunos de sus libros en Rialp, ha dado lugar a que algunos autores hayan adscrito a nuestro autor al grupo del Opus Dei, lo que nunca ha sido cierto. Cfr., a título de ejemplo, Daniel Artigues, *El Opus Dei en España (1928-1962). Su evolución ideológica y política*, París, 1971, págs. 225 y 230.

²⁰ Cfr. Florentino Pérez-Embid, «Breve historia de la revista *Arbor*», *Arbor* (Madrid) n.º 75 (1952), págs. 305-316. Con gran elegancia, al tiempo que con simpatía y cordialidad, se ha referido Gamba al distanciamiento creciente que el discurrir de los años fue poniendo entre sus posiciones. Cfr. Rafael Gamba, «Mi amistad», en el volumen *Florentino Pérez-Embid. Homenaje a la amistad*, Barcelona, 1977, págs. 111-112.

²¹ El mismo Pérez-Embid, al reproducir el texto recién citado en su

Se hace precisa también, por lo ya apuntado, una referencia a *Verbo*, la sede que va a acoger sus colaboraciones de más aliento a partir de los años sesenta y que, por no constituir sólo una revista, sino un auténtico hogar intelectual, presenta un interés especialísimo para la comprensión de la obra de nuestro autor. El origen ha de encontrarse en la introducción en España, por obra principalmente de Eugenio Vegas Latapie y Juan Vallet de Goytisolo, del movimiento contrarrevolucionario surgido en la Francia de la segunda posguerra mundial y capitaneado por Jean Ousset —un discípulo de Maurras dispuesto a ser fiel al maestro más en la indagación de nuevas vías con las que propiciar el triunfo de sus ideas que a través de la repetición de sus métodos²²— bajo la bandera de la *Cité Catholique*. Efectivamente, en la concepción de sus fundadores en España, que en un primer momento trasplantaron sin más el tallo ultrapirenaico, para pronto adquirir vida y vultus propios, sin abjurar por ello del aporte francés, la Ciudad Católica no había de consistir en un grupo más, sino que, por el contrario, vocacionalmente

libro *Ambiciones españolas*, Madrid, 1955, pág. 165 y ss., añade a las págs. 184 y 185 una nota explicativa de cómo, a partir de noviembre de 1953, «causas ajenas a la verdadera dialéctica de la cultura quebraron de modo tajante el armónico desarrollo de aquella labor intelectual». Para una valoración de la posición de *Arbor* en el conjunto de la política cultural de la época puede acudir a las variadas de Javier Tusell, *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957*, Madrid, 1984, y Elías Díaz, *Pensamiento español. Notas para una historia del pensamiento español actual (1939-1975)*, Madrid, 1974.

²² Cfr. Juan Vallet de Goytisolo, «Jean Ousset, modelo y guía para los amigos españoles de la Ciudad Católica»; Estanislao Cantero, «Catolicismo y política: Jean Ousset, maestro católico de la contrarrevolución católica»; Miguel Ayuso, «Jean Ousset y los fundamentos de la política», los tres en *Verbo* (Madrid) n.º 325-326 (1994), págs. 453-489.

quería limitarse a aportar los medios para coordinar diversas iniciativas dentro de la conformidad con los principios del derecho público cristiano²³. Este planteamiento, auténticamente sincero, permitió que en su seno allegasen sus respectivos caudales diversos arroyos, creándose un centro de iniciativas del que todos habían de salir a la postre beneficiados.

Alguna vez, siguiendo un texto de Juan Vallet, he escrito que en la Ciudad Católica —en sus congresos y en la revista *Verbo*— se podían distinguir tres principales aportes: el de Eugenio Vegas y su magisterio en verdad declinante en otros círculos a la sazón ya *ralliés* bien al franquismo tecnocrático, bien a la monarquía liberal; el de un grupo de pensadores carlistas, en sus orígenes Rafael Gamba, Manuel de Santa Cruz y Francisco Canals —éste con las connotaciones de su pertenencia al equipo barcelonés de *Cristiandad* y de *Schola Cordis Iesu*, que capitanea en la actualidad—, luego con las incorporaciones en diversos momentos de Elías de Tejada y su escuela y por último de Alvaro d'Ors; y el de Jean Ousset y los amigos franceses, de quienes se recibió el método de trabajo y los elementos identificadores²⁴. Sin olvidar, añadía yo, la inmensa obra filosófica, jurídica y política del propio Vallet²⁵.

En cuanto a la relación de Rafael Gamba con la

²³ Cfr. Juan Vallet de Goytisolo, «Qué somos y cuál es nuestra tarea», *Verbo* (Madrid) n.º 151-152 (1977), págs. 29-50.

²⁴ Cfr. Id., «Eugenio Vegas y la Ciudad Católica», *Verbo* (Madrid) n.º 239-240 (1985), págs. 1191-1207.

²⁵ Cfr. Miguel Ayuso, «El lugar intelectual de *Verbo*», en *Razón Española* (Madrid) n.º 22 (1987), págs. 205-216.

Ciudad Católica, le encontramos ya como ponente en la III Reunión, en 1963, publicándose el texto de su intervención en el número 15-16 de *Verbo* ²⁶. A partir de entonces su presencia será continuada, tanto en los congresos como en la publicación, y aun en las células semanales, sin apenas «guadianas», en todo caso esporádicos, provocados —a lo que creo— por su juicio sensiblemente más duro que el sostenido como oficial por Juan Vallet en las temáticas espinosas de la crisis de la Iglesia tras el concilio Vaticano II. También, y me parece con esa sola salvedad, su comunión con la orientación de la Ciudad Católica ha sido plena²⁷.

Matrices que tampoco han estado ausentes en otras de las personalidades vigorosas que participaban o participan de sus actividades y que en mayor o menor medida han experimentado alguna suerte de reticencias, merced a los distintos acentos que signaban y signan las respectivas inquietudes —el hombre es el estilo—, pero que no han terminado de quebrar la superior unidad, gracias a la comprensión de todos y principalmente a la generosidad de Juan Vallet.

Así, en Elías de Tejada, los malentendidos o desencuentros surgían de un cierto maximalismo en la hermenéutica del tradicionalismo político hispano, identificado sin distinguos con el carlismo, y en menor medida de su afición al exabrupto, en concreto en alguna cuestión eclesial²⁸. Al tiempo que, no tan-

²⁶ Cfr. Rafael Gamba, «Socialización y socialismo», *Verbo* (Madrid) n.º 15-16 (1963), págs. 80 y ss.

²⁷ El mismo Gamba ha glosado muy pertinentemente la vocación de la Ciudad Católica en su ensayo, «Juan Vallet en el tradicionalismo político español», en *Homenaje a Juan B. Vallet de Goytisolo*, volumen V, Madrid, 1989.

²⁸ Cfr. Miguel Ayuso, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de*

to en Canals como en algunos sectores de *Schola Cordis Iesu*, y aun —en honor a la verdad— difusamente, han podido tener un trasfondo ligado a la insistencia de su escuela en la necesidad de «sobrenaturalizarlo todo», en confiada entrega al misericordioso Corazón de Jesús, como si se omitiese o al menos mitigase tal dimensión —lo que no es cierto— en el trabajo del equipo fraterno²⁹. Pero es que, puestos a sincerarnos, el propio Eugenio Vegas habría encontrado sin dudarle algunas singularidades respecto de la labor realizada por la obra que él contribuyó decisivamente a fundar y que luego vino a discurrir por otros y fecundos cauces³⁰.

En resumidas cuentas, las muchas estancias que tiene la casa del Padre han de poder recibir aplicación analógica a las cosas humanas, y que la unidad del pensamiento católico tradicional estaba por encima de opciones legítimas y preferencias respetables ha terminado por acreditarse en la continuidad de la

Tejada, Madrid, 1994, págs. 102-104. Juan Antonio Sardina Páramo, por ejemplo, en su «Mis recuerdos personales de Francisco Elías de Tejada», en *Francisco Elías de Tejada y Spínola: figura y pensamiento*, Madrid, 1995, págs. 49 y ss., en medio de una caracterización vívida y acertada, incorpora unos juicios propios acerca de supuestas discrepancias de Elías con la Ciudad Católica, desmentidos desde luego categóricamente por el comportamiento de éste, coetáneo y posterior, y que creo absolutamente desenfocados. Más centradamente ha aludido indirectamente a la cuestión Juan Vallet en su ya citado «Eugenio Vegas y la Ciudad Católica», loc. cit.

²⁹ He tratado de explicar lo infundado de tales reticencias en «La sociedad contemporánea a la luz del Reinado social de Cristo», *Cristiandad* (Barcelona) n.º 755-757 (1994), págs. 15 y ss.

³⁰ Cfr., para una caracterización de Vegas, AA.VV., *In memoriam Eugenio Vegas Latapie*, Madrid, 1985. Fue publicado también en el n.º 239-240 (1985) de *Verbo*, y reúne contribuciones de Gabriel Alférez, José Antonio García de Cortázar, Estanislao Cantero, Francisco Canals, Andrés Gamba, Miguel Ayuso, Francisco José Fernández de la Cigüña, Francisco de Gomis, Rafael Gamba, Jean Ousset y Juan Vallet de Goytisolo.

Ejecutoria política y religiosa

Puede decirse que el interés de nuestro autor por la política —en su sentido amplio y teórico, sin la menor relación, por tanto, con la dedicación en los «partidos liberales»— comenzó muy pronto. Cuando tenía diez años se proclamó la República (1931), iniciada con un marcado tinte impío y revolucionario que nunca perdió. Antes de un mes desde el 14 de abril, como es bien sabido, ardían buen número de conventos en Madrid y otras capitales... Esto determinó gran efervescencia a la que no iban a resultar ajenos los niños que se disponían a iniciar el bachillerato.

En un principio, cuenta Gamba, la lucha la percibíamos únicamente entre monárquicos y republicanos y éstos eran muy pocos en el Colegio³³. Pero pronto, a partir de 1932, la común actitud antirrevolucionaria y católica se dividió en dos direcciones³⁴. Una era la «táctica» inspirada por Angel Herrera y el diario *El Debate*, iniciadores en España de la democracia cristiana en sentido propio, que creían posible reconducir la República por cauces de moderación y tolerancia religiosa a través de su acatamiento y del propio sufragio universal. Esto inspiraría a Ac-

³³ Las referencias que a Rafael Gamba se hacen en las próximas páginas, así como los textos entrecomillados, salvo que se haga constar lo contrario, proceden de distintas conversaciones con él.

³⁴ Cfr., para una síntesis muy aguda de las posiciones, Estanislao Cantero, «Los católicos y la adhesión a la República. El equívoco de un pretendido "ralliement" español», en el trabajo colectivo de Miguel Ayuso (ed.), *La Cruzada que rehizo una patria*, Madrid, 1986, págs. 13 y ss. Se trata de un número monográfico de la revista *Iglesia-Mundo* (n.º 323-324/1986).

ción Popular (y a la CEDA), con sus teorías de «la indiferencia de las formas de gobierno» y «el mal menor y el bien posible». La otra actitud, principalmente de los carlistas, y a la que se sumaría luego la recién creada *Acción Española*, en buena medida por la neta posición de su fundador Eugenio Vegas Latapie —con quien Rafael Gambra, pasados muchos años y en su madurez, tendría gran amistad, en el seno fraterno de la Ciudad Católica de que antes hablábamos³⁵—, pero indudablemente también de otros de sus colaboradores, vinculados al carlismo y al integristismo, como Víctor Pradera y «Javier Reina», era la oposición frontal a la República, que nunca creyeron redimible, bien mediante un golpe incruento, bien —si fuere preciso— mediante la misma guerra³⁶.

³⁵ Cfr. Rafael Gambra, «El realismo político de Vegas Latapie», en el volumen *In memoriam Eugenio Vegas Latapie*, cit., págs. 176 y ss. También en el n.º 239-240 (1985) de *Verbo*, págs. 1180 y ss. Uno de los aspectos que subraya Gambra de la figura de Vegas es, como no podía ser menos, su lucha contra la adhesión a la República. Recuérdese al efecto que el primer libro de Vegas estuvo dedicado precisamente al tema: *Catolicismo y República*, Madrid, 1932.

³⁶ Frente a posiciones como la de Elías de Tejada, críticas con *Acción Española* y con otras empresas tradicionalistas no-carlistas, Gambra siempre ha manifestado una mayor apertura. En su texto antes citado sobre Vegas Latapie puede encontrarse un ejemplo paradigmático, si bien también es dado citar los textos sobre Víctor Pradera —carlista «colaboracionista» con otras fuerzas— o incluso los también vistos sobre Salvador Minguijón. Cfr. Rafael Gambra, «Víctor Pradera en el pórtico doctrinal del Alzamiento», *Revista de Estudios Políticos* (Madrid) n.º 192 (1973), págs. 149-161; Id., «Víctor Pradera, un ejemplo para nuestros días», *El Pensamiento Navarro* (Pamplona) de 27-10-73. Este último artículo obtuvo el premio de periodismo «Víctor Pradera». En el archivo de Elías de Tejada se encuentra un intercambio de cartas de éste con Gambra, de 1974, al respecto de *Acción Española* y cuestiones conexas, donde nuestro autor, entre otras cosas, escribe: «Creo que *Acción Española* no fue en su día un “mal ejemplo”, sino que contribuyó mucho al prestigio intelectual del carlismo y al clima espiritual del alzamiento. Otra cosa fue la CEDA, la TYRE y el Bloque Nacional. No creo, por des-

como lugar más seguro, ante el giro de los acontecimientos. Su padre, sin embargo, hubo de regresar a Madrid, donde pasaría más de un año de calvario. Entretanto se había producido el Alzamiento, el Colegio fue requisado para cuartel de la «Joven Guardia» y entre los marianistas asesinados nada menos que seis habían sido profesores de Rafael en los dos últimos cursos. Pese a contar entre 13 y 15 años, nuestro autor vivió intensamente ese período de la República, sobre todo en estrecha relación con los hermanos Hernando de Larramendi: «En períodos preelectorales repartíamos propaganda, asistíamos a los mítines, en los que solía ser orador muy elocuente don Luis, y divulgábamos la revista que éste fundó, *Criterio*. Yo llevé durante tiempo en la solapa un pequeño lazo con la bandera española, de cuyas consecuencias mayores me libró de seguro mi corta edad»³⁸.

El día que cumplió dieciseis años, llegó a Roncal un camión de requetés enviado desde Pamplona para resguardo de la frontera y en prevención de que los carabineros de la zona actuaran contra el Alzamiento: «Día memorable en mi vida, recuerda Gamba, porque entonces ví por primera vez requetés, con sus boinas rojas, fusil y mantas en bandolera, una verdadera "partida" de los grabados de la última guerra. Ellos, al fin, iban a ser los liberadores cuando el carlismo parecía extinguido. Les ayudé a

³⁸ En el libro-homenaje que Mapfre dedicó en su jubilación a Ignacio Hernando de Larramendi, titulado simplemente *Ignacio Hernando de Larramendi*, Madrid, 1991, págs. 41 y ss., se reproduce un texto de cierta extensión de Rafael Gamba, publicado en 1958 como semblanza al fallecer don Luis Hernando de Larramendi, y que ignoro dónde vio la luz. En él traza Gamba un cuadro sugerente del carlismo en el período republicano y en los primeros tiempos del bélico.

quemar la bandera republicana y el retrato de Azaña que presidía el salón del Ayuntamiento, y a reponer el crucifijo en las escuelas. Les llevé un retrato de don Alfonso Carlos sacado del "almanaque tradicionalista" y lo colocaron en el lugar donde estaba Azaña. Este destacamento se instaló durante unos meses en el cercano pueblo de Isaba y yo me incorporé a él como requeté auxiliar, haciendo en su cuartel las primeras guardias armado».

En Navidad de ese año de 1936 hubo de emprender Rafael con su madre, enferma de diabetes, un peligroso viaje de extremo a extremo del país, hasta Morón de la Frontera, donde se hallaba la familia de ésta. Permaneció en Morón todo el año 1937 y allí, todavía en un período casi infantil, comenzaría a desarrollarse el segundo acto de esa su lucha. Morón —un pueblo muy grande—, liberado a la semana de empezar la guerra, estaba dominado a la sazón por «una Falange de advenedizos», «pero con la chulería y cierta tendencia criminal que siempre tuvieron».

Existía también un modesto local del Requeté, más que centro político, banderín de enganche para el Tercio de Sevilla: «Allí hube —nos cuenta— de actuar como Secretario, y las peripecias de mi constante enfrentamiento con el falangismo local resultarían prolijas. Mi primer logro allí fue hacer que ondease la bandera española en un gran mástil sobre el castillo que domina el caserío, pues hasta ese momento ondeaba sólo la de Falange. Creo que si salí indemne de aquel matonismo falangista fue debido en parte a mi corta edad y en parte a la relevancia social que en aquel pueblo tenía mi familia materna. Durante mi estancia en Morón publiqué mis prime-

cual hizo en Granada los dos meses de cursillo para salir Alférez Provisional de Infantería. Cuando los acabó ya se había roto el frente del Ebro, se avanzaba en Cataluña y se divisaba el fin de la guerra. Fue destinado entonces al Tercio de El Alcázar, en el frente de Castellón, donde a los dos meses se rindió el ejército rojo, pudiendo avanzar hasta Valencia. Al finalizar el verano de 1939, el Tercio del Alcázar —como los demás— fue disuelto y nuestro hombre pudo regresar a Madrid después de más de tres años de ausencia.

Su «mili», así, fue larguísima, pues pese a sus deseos de licenciarse, como voluntario fue asimilado a la quinta del treinta y nueve —él en realidad era del cuarenta y uno— y aquella acababa de ser movilizada. Por lo mismo, hubo de simultanear gran parte de sus estudios universitarios con el servicio como oficial en el Batallón en el Ministerio del Ejército, donde ascendió a teniente, corriendo riesgo inminente de ser enviado a la División Azul. Pero, como comenta con sencillez muchos años después, «siempre tuve una gran protección del Cielo».

Los años que siguieron, entre 1939 y 1943, fueron los años paroxísticos del falangismo oficializado y del culto al «Caudillo»⁴⁰. Toda actividad carlista estaba prohibida, u hostilizada cuando no podía prohibirse. Tal era el caso de la misa anual por los Mártires de la Tradición —en la iglesia de las Comendadoras—, a cuyo final solía cantarse el Oramendi en la calle y darse algunos vivos. Llegaba entonces una formación de jóvenes falangistas para buscar pelea y, a continuación, una sección de «gri-

⁴⁰ Cfr. Rafael Gamba, «Sobre la significación del régimen de Franco», *Verbo* (Madrid) n.º 189-190 (1980), págs. 1223-1230.

ses» —esto es, de policías armados, más tarde llamados nacionales y mudado su color primero al marrón y luego al azul— para disolverlo todo violentamente. Funcionaba sin embargo clandestinamente una junta de la AET (Agrupación Escolar Tradicionalistas), de la que Gambra fue vocal, que publicaba una hoja ciclostilada. También por entonces, y por iniciativa de Ignacio Hernando de Larramendi, comenzaron un grupo de estudiantes un círculo semanal, en los locales que les cedía el sacerdote carlista don Máximo Palomar en la calle del Barquillo. Se solía dar una conferencia semanal precedida y seguida de una tertulia. Por allí pasaron, entre otros, según recuerda Gambra, Paco Elías de Tejada, Jesús Fueyo, Perico González Quevedo, García Verde y Fernando Polo⁴¹. Este último, de notable cultura y gran valía personal, hubiera sido una gran figura del carlismo si no hubiera muerto poco después a los veintiseis años. Fue el autor, como luego habrá de verse, del libro *¿Quién es el Rey?*

⁴¹ Cfr. Manuel de Santa Cruz, *Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español (1939-1966)*, tomo I (1939), Sevilla, 1979, págs. 166 y ss., donde se narra el renacimiento de la AET madrileña tras el término de la guerra. Elías de Tejada, que —conforme cabía esperar de sus grandes capacidades— tuvo papel no despreciable en aquellas actividades, lo ha contado en el prólogo por él puesto al libro de Rafael Gambra *Eso que llaman Estado*, Madrid, 1958, págs. 7 y ss. Le describe como «un muchacho en agraz, estudiante entonces, alférez todavía, que acababa de serlo de requetés en la guerra recién terminada». «Era ya lector de muchos libros y conocedor de muchas cosas; pero, sobre todo, delataba para entonces, al vuelo de cualquier frase rasgada, esa certidumbre de los hombres que aciertan a manejar la cultura circundante al servicio de la verdad que les empapa el corazón». Mientras que Gambra, precisamente, lo ha recordado al hilo de evocar la figura de Elías de Tejada. Cfr. Rafael Gambra, «Elías de Tejada en el tradicionalismo político español», en el volumen *Maestros complutenses: Francisco Elías de Tejada*, Madrid, 1995, págs. 5-9.

Se inicia entonces una tercera fase de lo que hemos llamado la lucha de Rafael Gambra. Esta va a producirse en el interior del carlismo, pese a que siempre se mantuviera leal respecto a su continuidad legal, esto es, a lo establecido por don Alfonso Carlos en su testamento político, la Regencia en don Javier de Borbón-Parma y la jefatura de don Manuel Fal Conde. Hasta que, llegando a la década de los setenta, la abdicación de don Javier en su hijo y la adhesión de éste a ideas socialistas y laicistas rompieron esa continuidad y dejaron sin sentido tal lealtad. Sin embargo, ya en 1939 consideró nuestro hombre que la interpretación de la Regencia decretada por el carlismo oficial era desviada y había de resultar letal para el futuro de la causa⁴². Hoy cree que los hechos posteriores le dieron desgraciadamente la razón.

Y es que, en opinión de don Luis Hernando de Larramendi, autor como es sabido del documento de la Regencia, la tal debería ser medio de continuidad monárquica, a modo de prolongación legal del reinado de don Alfonso Carlos, al no haberse resuelto durante su vida la difícil cuestión sucesoria. Por lo mismo, se dice en el Decreto que el Regente habrá de resolver la cuestión «sin más tardanza que la necesaria» y «sin perjuicio de los derechos que él mismo pueda tener»⁴³. No era fácil dar ese cumplimiento, amén de que don Javier nunca mostró excesivo interés por el asunto español, involucrándose voluntariamente, antes bien, en la segunda guerra mundial.

⁴² Cfr. su carta de 1941 a don Manuel Fal Conde, en Manuel de Santa Cruz, *Apuntes y documentos...*, tomo 3 (1941), Sevilla, 1979, págs. 40 y ss.

⁴³ Cfr. su opinión de 1940, en Manuel de Santa Cruz, *Apuntes y documentos...*, tomo 2 (1940), Madrid, 1979, págs. 26 y ss.

Como don Luis Hernando de Larramendi, aun sin desconocer los eventuales derechos de la Casa de Parma, había dado un dictamen sucesorio favorable a don Duarte de Braganza⁴⁴, en el propio 1939 Ignacio Hernando de Larramendi y Rafael Gambra visitaron a don Duarte con ocasión de su paso por Madrid. En la entrevista, que tuvo lugar en el Hotel Ritz, y en la que acompañó al príncipe un funcionario de la Embajada portuguesa, sus interlocutores se dieron cuenta de la inviabilidad de la candidatura, por cuanto que Salazar alimentaba en don Duarte esperanzas a la corona portuguesa, que se hubieran visto frustradas por esta otra pretensión⁴⁵. Algo parecido se repetiría años después, fuera de la Comunión Tradicionalista, respecto de don Otto de Habsburgo, animado por Alfredo Sánchez Bella y a quien Franco hizo algún guiño⁴⁶.

⁴⁴ Cfr. Melchor Ferrer, *Historia del tradicionalismo español*, tomo XXX, vol. I, Sevilla, 1979, pág. 72, que califica el proyecto sucesorio de Larramendi como mucho mejor pensado que el de Cora y Lira.

⁴⁵ Manuel de Santa Cruz, *Apuntes y documentos...*, tomo 3 (1941), cit., pág. 58, sitúa la visita en 1941. Habla de otra del año 1942 y de cómo el profesor Elías de Tejada hizo amistad con don Duarte (pág. 54).

⁴⁶ Cfr. una extensa información a las págs. 104 y ss. del tomo 13 (1951), Madrid, 1983 de los citados *Apuntes y documentos...* de Manuel de Santa Cruz. José Ignacio Escobar, marqués de Valdeiglesias, se refirió al proyecto de Sánchez Bella en el conocido como su «testamento político», carta a su amigo Angel Maestro, por quien he tenido acceso al texto original, aunque fue muy difundido, en su día y en momentos posteriores. A principios de los años ochenta se imprimió sin sello editorial y reproducción a multicopia con algunas pequeñas e intrascendentes omisiones, lo que no ocurrió con la versión mutilada que publicó Emilio Romero en el tomo I de *Los papeles reservados de Emilio Romero*, Barcelona, 1985, págs. 225 y ss., en lo que nos interesa ahora pág. 237. Ricardo de la Cierva, últimamente, lo ha vuelto a publicar, creo que íntegro, aunque con algunas protestas francamente impertinentes, quizá mirando al tendido, en *No nos robarán la historia*, Madrid, 1995. Últimamente, Ramón Pérez-Maura, en su académicamente tanto

Mientras tanto, Fal Conde y sus colaboradores más cercanos, casi todos de progenie integrista⁴⁷, forjaban la interpretación de la Regencia criticada por Gamba. Para ellos, la ausencia de príncipe que asumiera los derechos del carlismo era una suerte, calificada a menudo de «providencial», porque la Regencia habría de ser —según ellos— el instrumento, no sólo de continuidad dinástica, sino de instauración de la monarquía. La Regencia, así, debería mantenerse indefinidamente para que agrupase a todos los monárquicos de cualquier signo y, una vez proclamada en España, proveer bajo su presidencia a designar al príncipe de mejor derecho. Entonces, unas Cortes auténticamente representativas, tradicionales, reconocerían y proclamarían al nuevo Rey.

Teoría que, en opinión de Gamba, contradice lo

como políticamente «correcta» biografía de don Otto, *Del Imperio a la Unión Europea. La huella de Otto de Habsburgo en el siglo XX*, Madrid, 1997, ha vuelto a referirse interesadamente al episodio, en el cuadro de su denonado esfuerzo por hacer del archiduque un ejemplar juanista-juancarlista, con el consiguiente olvido y/o reinterpretación, al que el propio biografiado coadyuva, eso sí, más discretamente que su entusiasta plumífero, de significados pasajes de sus relaciones familiares —precisamente con los Borbón-Parma— y políticas. La obra repetidamente citada de Manuel de Santa Cruz se presta a un significativo repaso en tal dirección.

⁴⁷ Gamba, en su opúsculo *Melchor Ferrer y la «Historia del tradicionalismo español»*, Sevilla, 1979, s. p., ha tipificado muy agudamente las distintas actitudes que han convivido en el seno del carlismo: integrismo, carlismo vergonzante y carlismo genuino. Escribe después que «estas actitudes dentro del carlismo se han mantenido —como escisiones a veces o como tendencias— hasta nuestros días». «Fal Conde supo, en los años que precedieron a la guerra de liberación, aunar todas las voluntades en un solo carlismo ortodoxo y combativo. Fue la suya una acción providencial para España y para la historia misma del carlismo, por más que esas tendencias y fisuras rebrotaran pronto por motivaciones diversas».

que siempre fue la monarquía hereditaria, en la que la sucesión se realiza automáticamente sin que hayan de mediar ni Regencias ni Cortes. Y que, además, no podía sino acarrear la ruina del carlismo, por cuanto esa Regencia jamás podría triunfar, ya que si algo atrae de la monarquía es su continuidad establecida, nunca la provisionalidad y el problematismo de una tal Regencia. Con todo, si por un imposible llegara a establecerse, desembocaría sin duda en don Juan de Borbón como príncipe más notorio y conocido. Finalmente, sería inevitable el surgimiento de soluciones al margen (o en su contra) de esa Regencia indefinida, como sucedió con el grupo de Estoril, el octavismo, etc. Sin contar con la interrupción durante años, fomentada inexorablemente por la solución indefinida, de toda gestión para resolver la cuestión dinástica, y precisamente los años decisivos para un eventual triunfo de la Causa por ser los subsiguientes al triunfo en una guerra donde sólo los requetés combatieron como tales monárquicos⁴⁸.

Por su parte, Gambra y su grupo de amigos, vista inviable la candidatura de don Duarte, hicieron lo posible por promover la del propio don Javier y que se iniciasen los trámites para que aceptase la sucesión. A ese efecto, Polo escribió el libro que antes mencionábamos, y procuraron que la censura, tras largos intentos, autorizara su publicación con algunas mutilaciones. Pero la Editorial Tradicionalista, sin

⁴⁸ En años posteriores vemos a Gambra dirigiéndose tenazmente al equipo directivo de la Comunión Tradicionalista en la insistencia de las ideas resumidas en el texto. Cfr., por ejemplo, Manuel de Santa Cruz, *Apuntes y documentos...*, cit., tomo 5 (1943), Madrid, 1980, págs. 114 y ss, y tomo 8 (1946), Sevilla, 1981, págs. 115 y ss.

embargo, no lo publicó hasta bastantes años después, en 1949, fallecido ya su autor, cuando la experiencia comenzaba a demostrar —como ellos habían previsto— que la Regencia «como vía de instauración monárquica», lejos de imponerse, estaba desmembrando y disolviendo el carlismo. Se publicó, además, sin el prólogo, redactado por Gamba, explicativo de su circunstancia y razón de ser⁴⁹. A partir de esa publicación se empezó ya una política encaminada a que don Javier aceptase él mismo la sucesión, pero se habían perdido diez años decisivos para las posibilidades que, a raíz de la guerra, hubiera tenido el carlismo. Por lo demás, don Javier nunca llegó a aceptar la sucesión más que de forma vacilante y falta de convicción, y la historia de esta expectativa —tardíamente emprendida— terminó, como se sabe, en la inverosímil evolución de su hijo Carlos-Hugo⁵⁰.

La postura de Gamba dentro del carlismo —a menudo crítica y creo que bien contra su voluntad— tuvo otros episodios menores. Así, la primera vez que apareció en Madrid don Hugo, primogénito de don Javier, ya algo más que adolescente —pues contaba veintidos años—, en 1955, Gamba tuvo ocasión de comprobar que no conocía absolutamente el castellano ni tenía la menor idea de lo que representaba el carlismo y su propio padre en España⁵¹. Ello contrastaba con lo que en aquella época repetía Fal

⁴⁹ Cfr. Manuel de Santa Cruz, *Apuntes y documentos...*, cit., tomo 11 (1949), Sevilla, 1982, págs. 155 y ss.

⁵⁰ Ha de remitirse, una vez más, a la imprescindible obra de Manuel de Santa Cruz, que venimos rastreando en lo que toca a nuestro hombre. En este punto, la referencia casi ha de hacerse a tomos y años enteros, e incluso desborda el marco cronológico de la misma.

⁵¹ Cfr. Id., *Apuntes y documentos...*, cit., tomo 17 (1955), Madrid, 1988, págs. 43 y ss.

de la familia real. Hubo, pues, nuestro autor de denunciar tal situación y concebir con otros el designio de que se enviase un preceptor al palacio de los príncipes —antes ya había desempeñado tal función María Teresa Angulo de Michelena⁵²—, para velar por la formación de quien habría un día de encarnar la legitimidad. Empeño que culminaría con el envío de un jesuita catalán supuestamente carlista, el padre Juncosa, quien, ya al calor del Concilio, evolucionaría como tantos otros en sentido progresista y llegaría a tener su parte de responsabilidad en la final desviación socialista de don Carlos-Hugo⁵³.

Más tarde, en 1957, se vio un rayo de esperanza. Don Carlos-Hugo se presentó inesperadamente en el acto anual de Montejurra como príncipe heredero. Se encargó a Gamba, allí mismo, sobre la marcha, que improvisara unas palabras de presentación. Pronto se revelaría, sin embargo, dice Gamba, «como un aventurero que jugaría sucesivamente dos cartas a cual más desdichada»: «Dos años antes había sido sustituido Fal en la jefatura delegada por José María Valiente, espíritu de escasa o nula impregnación carlista cuyo objetivo final era culminar como ministro su “carrera política”. El inició una nueva política de acercamiento y colaboración con Franco, que en un principio contó con el apoyo y

⁵² Cfr. Id., *Apuntes y documentos...*, cit., tomo 12 (1950), Madrid, 1983, pág. 5.

⁵³ La aludida desviación fundó luego una completa reconstrucción de la historia y el pensamiento carlistas, concluyendo últimamente en una fantasmagórica biografía de don Javier de Borbón-Parma, obra, en parte, de sus hijos Carlos-Hugo y María Teresa. ¿Por qué no había de llegar la piqueta demoledora hasta su propio padre? Puede verse, a este respecto, mi crítica de la misma «Una biografía falsa», ABC (Madrid) de 11 de noviembre de 1997, así como el extenso comentario de Manuel de Santa Cruz en *Aportes* (Madrid), n.º 35 (1997), págs. 25-36.

respaldo de don Carlos-Hugo, a la sazón instalado en Madrid. Los objetivos de uno y otro diferían: ser ministro (con Franco) en un caso, ser Rey en el otro. Don Carlos-Hugo, ya casado con doña Irene de Holanda, pretendía con esa política variar a su favor el designio sucesorio de Franco».

»En cualquier caso se trataba de una indignidad para el carlismo, que llevaba más de veinte años enfrentado con el totalitarismo franquista y maltratado por éste. Cuando se convenció, empero, de la irrealidad de esa esperanza, don Carlos-Hugo concibió la insensata idea de convertirse en un rey socialista, como en su día pretendió Felipe Igualdad. En aquel momento el carlismo oficial dejó de existir y, por lo tanto, mi participación "siempre marginal" en el mismo. Sólo muchos años más tarde apoyaría en lo posible la reconstrucción de una Comunión Tradicionalista Carlista, huérfana ya de monarca, con un carácter más bien teórico y testimonial. En la Fundación Luis Hernando de Larramendi, instituida por Ignacio en su jubilación de Mapfre, volví a encontrarme con su amistad y colaboración en una especie de testamentaria documental del carlismo inspirada en la nostalgia y la veneración»⁵⁴.

Pero la cuarta y más importante fase del combate

⁵⁴ Estas palabras de Gamba, extraídas de algunas conversaciones con él, como antes se ha apuntado, exhiben muchos de sus juicios más característicos respecto de los protagonistas de la historia carlista más radicalmente contemporánea. Me consta que en algún extremo, por ejemplo, la opinión muy dura respecto de José María Valiente, no son compartidos por carlistas tan netos y ligados a Gamba como Manuel de Santa Cruz. Puede verse precisamente de éste un agudo comentario sintético de lo que ha supuesto el carlismo para Rafael Gamba, tanto como lo que ha supuesto éste para el carlismo, «Rafael Gamba y el carlismo», en el volumen de Miguel Ayuso (ed.), *Comunidad humana y tradición política. «Liber amicorum» de Rafael de Gamba*, cit., págs. 79 y ss.

de Rafael Gambra va a iniciarse entre los años 1962 y 1964, con motivo del Concilio Vaticano II. Tendrá un carácter religioso, pero con amplias derivaciones morales y políticas. Desde las primeras sesiones de éste se dio cuenta Gambra, y es una experiencia en la que está por hacerse un estudio comparado entre los distintos analistas y pensadores, y en concreto entre los tradicionalistas, tanto españoles como europeos⁵⁵, de que iba a tratarse de un hecho catastrófico para la Iglesia y para toda la civilización de origen cristiano, quizá no comparable con ningún otro en la historia de Occidente.

Desde sus primeras e infantiles armas en los años treinta contra la democracia cristiana (Herrera, *El Debate*, Acción Popular), vencida en España por el

⁵⁵ En España, *Verbo* apostará en todo momento por la omisión de los aspectos más punzantes de la crisis o, en todo caso, por la interpretación salvadora desde el puro pensamiento tradicional del Concilio y aun del pontificado de Pablo VI. Sólo a través de las plumas de Rafael Gambra o Manuel de Santa Cruz se producirá el contrapunto de las posiciones más coherentemente críticas. También a veces, en las páginas, siempre libérrimas, de Thomas Molnar. Por eso, buena parte de esas temáticas se refugiarán en las más ligeras *¿Qué pasa?* y *Fuerza Nueva*, andando el tiempo *Siempre p' adelante*, ya que hasta *Iglesia-Mundo*, quizá por los compromisos propios de su origen, siempre estuvo limitada en su capacidad de acción. En concreto, sería de gran interés el estudio de la primera de esas revistas, en cualquiera de sus épocas, sea en la primera y harto influyente de Joaquín Pérez Madrigal, sea en la posterior y hasta lefebvrista de Guillermo de Reyna. Véase una referencia en Miguel Ayuso, «In memoriam José Antonio García Noblejas», *Verbo* (Madrid) n.º 279-280 (1989), págs. 1459 y ss.; *Id.*, «Meditación sobre la Ciudad Católica», *Verbo* (Madrid) n.º 295-296 (1991), págs. 816 y ss. En Francia, en cambio, se produjo una inevitable divergencia entre el equipo de *Itinéraires* (Madiran, Salleron, los Charlier, Marcel de Corte, etc.) y los de Ousset y Clément. Cfr. Miguel Ayuso, «La significación intelectual de Jean Madiran, En el XXX aniversario de *Itinéraires*», *Roca Viva* (Madrid) n.º 221 (1986), págs. 220 y ss.; y los ensayos antes citados de Juan Vallet de Goytisolo, Estanislao Cantero y Miguel Ayuso, en memoria de Jean Ousset, en *Verbo* (Madrid) n.º 325-326 (1994), págs. 453 y ss.

catolicismo tradicional como resultado de la contienda bélica, aunque discretamente rebrotada tras ésta, aquélla había ido creciendo y dilatando sus horizontes fuera de España. También había ido profundizando en el contenido modernista heterodoxo que siempre había portado en mayor o menor grado. En efecto, surgido del liberalismo decimonónico y del modernismo de principios de siglo, el modernismo había crecido en el mariténismo político y en el teilhardismo pseudo-científico⁵⁶, más tarde en el progresismo, en la teología de la liberación y en el ecumenismo (sin conversión), esto es, en la nueva religión humanista.

Los textos del Concilio, a juicio de Gamba, iban a amparar y preparar todas estas derivaciones, no totalmente previsibles en aquellos años iniciales. Por eso, en voz alta, explica: «La Iglesia católica, aunque escindida y disminuida en este siglo, seguía siendo la columna vertebral de la sociedad occidental, tanto en la conciencia religiosa como moral. Yo sabía también que san Pío X había calificado al modernismo como “el germen y compendio de todas las herejías”: que el modernismo se adueñara de la suprema dirección de la Iglesia traería necesariamente consecuencias incalculables, casi de tipo escatológico. En efecto, en poco tiempo gran parte del clero se seculariza, se vacían los seminarios y casas religiosas, las misiones se hunden, las conversiones al catolicismo cesan, la moral que quedaba se corrompe, los templos se vacían y una parte del clero se pone en cabeza de la sedición pro-marxista en las zonas otrora más católicas de España y de América.

⁵⁶ Cfr. Rafael Gamba, «Maritain y Teilhard de Chardin», *Verbo* (Madrid) n.º 78-79 (1969), págs. 781 y ss.

Una de las primeras consecuencias será la pérdida de la confesionalidad del Estado en España y en varios países de Hispanoamérica por iniciativa en ocasiones de la propia Iglesia y en todo caso sin protesta, antes al contrario con aprobación, de su parte. Portugal verá minada la base religiosa de su lucha en Africa, derrumbándose su imperio y su régimen. Etcétera»⁵⁷.

Desde esa época conciliar sus artículos de revista (principalmente en *Verbo*) se orientan directa o indirectamente a combatir la herejía —o apostasía— triunfante. Lo mismo puede decirse de los casi mil

⁵⁷ De nuevo extraigo las palabras anteriores de conversaciones con el autor. Gamba verá, pues, con simpatía la posición de monseñor Marcel Lefebvre, suspendido *a divinis* desde 1976 y excomulgado finalmente en 1988. Más aún, entre esos dos años le encontramos como uno de los españoles más significados —junto con Leopoldo Eulogio Palacios, autor de sendos artículos sobre monseñor Lefebvre y la misa tradicional en tercera página del diario ABC— en apoyo de la causa del obispo francés, en quien ve «una imagen de lo que en sus días fue Pío X», unidos por obra del «sentido de la fe» (...) en una misma clarividencia y en una común firmeza». Su conclusión es neta: «Nos encontramos así hoy ante un cisma en la Iglesia inverso al que fue en la Edad media el Cisma de Occidente o de Avignon: si allá hubo una Iglesia con dos Papas (o tres en algún momento), hoy tenemos dos Iglesias con un solo Papa. Dos Iglesias antitéticas, inconciliables. Frente a nosotros, y con cierto aspecto momentáneo y falaz de oficialidad, una Iglesia mundanizada, liberal, ecumenista, divorcista, demagógica y pro-marxista. Y como símbolo de la pervivencia de la única y eterna Iglesia católica tenemos hoy entre nosotros a monseñor Lefebvre, este varón apostólico que ha sabido expresar los dictados de su conciencia religiosa y asumir un durísimo deber del que quizá dependa nuestra fe y la de nuestros hijos y descendientes». Cfr. Rafael Gamba, «La presencia de Lefebvre», *¿Qué Pasa?* (Madrid) n.º 630 (1978), pág. 13. Tras la excomunión y posterior fallecimiento del fundador de la Hermandad Sacerdotal de San Pío X ha proseguido Gamba la vinculación con la misma. En todo caso, si se me permite, no ha llegado nuestro autor a los extremos del «lefebvrismo», característicos de otros países y casi desconocidos entre nosotros, pues — pese a su predilección por el rito romano antiguo — no es infrecuente encontrar a Gamba en misas del *novus ordo*.

artículos de periódico que en estos años ha publicado (principalmente en *El Pensamiento Navarro* y *El Alcázar* —ambos hoy desaparecidos— y en revistas menores como *¿Qué pasa?*, *Fuerza Nueva*, *Siempre p'álante*, *La Nación*, etc.). Como en España, antes de la cancelación del régimen que nació del Alzamiento, se produjo por presión de Roma el reconocimiento de la «libertad religiosa» (1966) y la entrega de la enseñanza a los ideales laicistas de la UNESCO en la Ley General de Educación de 1970 (Libro Blanco, Villar Palasí), consumando el desarme moral y religioso del régimen, dedicó buena parte de su quehacer publicístico a la denuncia precisa de tal proceso. Simultáneamente, iniciada la descomposición territorial de España con el auge de los nacionalismos catalán y vasco —éste, en buena medida dependiente del clero progresista, le afectará directamente por su vinculación a Navarra—, un filón importante de su combate intelectual se orientará hacia ese frente antiseparatista y españolista⁵⁸.

No ha dejado de notar, finalmente, nuestro autor una repercusión muy singular del Concilio y sus accidentes posteriores, esta vez sobre el ámbito más doméstico del pensamiento tradicional. Así, a propósito de su amistad y posterior distanciamiento con Pérez-Embid y Calvo Serer, pero perfectamente traspoleable a otros casos y situaciones, se pregunta: «¿Por qué un Concilio “pastoral” habrá tenido la

⁵⁸ Cfr. Rafael Gamba, «Foralismo y nacionalismo vasco», *Verbo* (Madrid) n.º 128-129 (1974), págs. 939 y ss. Texto referido a la crítica de Pradera al nacionalismo vasco, prolongado luego en múltiples artículos menores conforme la cuestión iba recobrando actualidad. De entre éstos, véase, por ejemplo, «Reconstrucción foral o “pérdida general de la España”», *El Pensamiento Navarro* (Pamplona) de 6 de abril de 1977, y «El nacionalismo vasco», *El Alcázar* (Madrid) de 15 de febrero de 1987.

virtud de envenenarlo todo entre los creyentes, en sus vidas, conciencias, conversaciones, amistades...?»⁵⁹. Me parece difícil describir con menos palabras y más sobriamente —sobriedad traspasada eso sí por la tristeza— una actitud espiritual arraigada en el hondón de su alma. Ya ha quedado dicho, no obstante, cómo ese desgarró, indudable, fue menor en el caso español que en otros como el francés...

En vísperas de las derrotas mayores publicó Gamba dos libros cuya intención fue una defensa *in extremis* de lo que todavía eran nuestros baluartes como católicos y como españoles. El primero, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, pretendió salvar la confesionalidad católica del Estado español a un año de su pérdida con la Ley de libertad religiosa. Fue editado en 1965 bajo el patrocinio de don Manuel Fal Conde, que instituyó al efecto el «Premio Vedruna», ganado por el libro de Gamba⁶⁰. Todavía gastaría Gamba un último cartucho con ocasión de la cena organizada por Manuel de Santa Cruz en homenaje de los procuradores que defendieron la unidad religiosa de España, oponiéndose en las Cortes a la Ley de libertad religiosa. Junto con Elías de Tejada ofreció el homenaje, contestando en nombre de los procuradores Blas Piñar⁶¹. El acto no pasó inadvertido, produciendo alguna escaramuza entre Gamba y algunos periodistas que del falangismo ya habían trasbordado al liberalismo⁶².

⁵⁹ Id., «Mi amistad», loc. cit., pág. 112.

⁶⁰ Cfr. Id., *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, Sevilla, 1965.

⁶¹ Cfr. Manuel de Santa Cruz, *Apuntes y documentos...*, tomo 28 (1966), Madrid, 1991, págs. 110-111. En el n.º 179 (1967) de la revista *¿Qué pasa?* se publicaron los discursos de Gamba y Piñar.

⁶² Cfr. Jaime Campmany, «Los hermanos separados», *Arriba* (Ma-

El otro, escrito en 1975 y publicado en 1976, también tuvo su origen en el premio convocado por el Instituto de Estudios Políticos, y dotado por la Fundación Oriol-Urquijo, bajo la denominación «Centenario Pradera-Maeztu», que Gambra igualmente ganó. Rubricado *Tradición o mimetismo*, se dirigía a salvar lo que de tradicional y orgánico conservaba todavía el régimen nacido de la Cruzada frente a la inminente entrega a la democracia liberal-socialista que se iniciaría al año siguiente con la Ley para la reforma política y la ulterior Constitución de 1978, verdadero suicidio del régimen. Con una gota de senequismo comenta hoy que «es ocioso declarar que ni uno ni otro de los libros encontraron el menor efecto o resultado sobre los hechos, ya ineluctables». Habiendo presenciado en el curso de su vida la ruina de cuanto ha creído y defendido, hoy —nos dice— contempla a España y al carlismo como dos cadáveres en descomposición, y se resiste a ver en igual situación, pese a las apariencias que en tal sentido militan, a la Iglesia católica, en razón de su imperturbable fe en la promesa divina de su indefectibilidad final.

drid) de 23 de mayo de 1967. Se trata de un escrito en el que, con manifestación de frivolidad, el periodista ironiza sobre la defensa de la unidad católica de España en la cena antes referida. Gambra quiso hacer valer, al amparo de ley de prensa, el derecho de rectificación. Sin éxito, hubo de utilizar el semanario *¿Qué Pasa?* (Madrid) n.º 180 (1967) para publicar su réplica, que no dejaba de aludir a la condición de *Arriba* de «órgano de FET y de las JONS». Campmany aún dedicó al tema y en idéntica línea un segundo artículo, «Retorno a la Edad media», *Arriba* (Madrid) de 23 de junio de 1967, replicado por Gambra de nuevo en *¿Qué Pasa?* (Madrid) n.º 183 (1967).

Ensayo de etopeya

He dejado constancia, aquí y allá, en papeles de factura varia, de la trascendencia que atribuyo a los autores calificables de tradicionalistas en la segunda mitad del siglo que corre hacia su consumación⁶³. Quizá por la razón, que ha ilustrado el propio Rafael Gambra, de que si el pensamiento llamado tradicionalista de los primeros tercios del diecinueve resultaba todavía excesivamente pegado a un medio aún «tradicional» como para alcanzar una acabada depuración conceptual, y si sólo comienza a trabarse una teorización en los tiempos de Mella —punto luminoso, según nuestro autor, en que se ayuntan el político teórico y el político histórico⁶⁴—, es en el siglo veinte cuando se ha operado la fragmentación y el desarraigo de los hechos que hacen posible la obra puramente teórica. Pero, por otro lado, no es menos cierto que una tal empresa no puede concebirse sin el acicate y el aliento que proceden de la idealización, de manera que la coyuntura española de la posguerra aportó precisamente esa componente de «simpatía» sin cuyo concurso se hacía en extremo arduo alcanzar, simplemente abordar, una tarea de esa naturaleza. La sensibilidad probada de quienes la echaron sobre sus hombros para contrastar —lo que supone tanto rechazar la admisión beata de lo vigente como su puro rechazo— el cuadro teórico que iban forjando con las ideas, afanes y deseos del

⁶³ Cfr. Miguel Ayuso, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, cit., págs. 13 y ss.

⁶⁴ Cfr. Rafael Gambra, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., introducción.

tiempo presente, había de determinar además la elevada calidad del resultado.

La figura de Rafael Gambra es, a no dudarlo, una de las que brilla con luz propia en ese cuadro. Si el carlismo es para él herencia, firmemente arraigada en una sólida base familiar que podemos simbolizar en su noble casa solar de Roncal, el tradicionalismo va a ser intelectualmente asumido y cordialmente vivido por nuestro hombre en una ejecutoria berroqueña. Francisco Elías de Tejada lo dejó dicho en las primeras líneas del prólogo que puso al *Eso que llaman Estado* de nuestro autor: «Con la certera intuición con que los carlistas suelen ser hombres concretos, Rafael Gambra resume en su vida y en su obra la plenitud histórica del Valle de Roncal, su patria de origen. Es raíz que hiende piedras, piedras aristadas en geografía de gigantes. Sus reacciones políticas, sus actitudes espirituales, parecen traducir en la vida y en los libros aquella dimensión de su Navarra, siempre segura de sí misma en la continuidad de una historia felizmente ininterrumpida. Por eso, la palabra de Rafael Gambra es palabra de Tradición, en identidad que seduce a quien le conozca en su persona o a quien le lea en sus escritos. Si Navarra pudiera ser reducida a un hombre de letras, quizá nadie como él encarnaría la manera histórica de los suyos. Pocas veces se habrá dado una tan cordial fusión entre el espíritu tradicional de unas gentes y las páginas impresas de un libro»⁶⁵.

Nos hallamos, pues, ante un hidalgo de esos que ya no van quedando, ante un español como los que cada vez más sólo en la imaginación acertamos a ver

⁶⁵ Francisco Elías de Tejada, «Prólogo» a Rafael Gambra, *Eso que llaman Estado*, cit., pág. 7

protagonizando tiempos menos indigentes. Porque, para nuestra desgracia, esa conjunción armoniosa de vivencia —prolongada además en el tiempo de generación en generación— y conciencia sólo puede ser minoritaria, tal es el desarraigo familiar y social y la inconsciencia doctrinal que campean hoy libres de trabas. ¿Cuántas viejas y distinguidas familias de abolengo carlista viven hoy ignorantes de cuál fue su hondísima significación, no para un pintoresco pleito dinástico, sino para un acto más del combate que se desarrolla entre la estirpe de la mujer y la de la serpiente?

Y no hablo de aquellas trasbordadas a la revolución, o desintegradas moral y religiosamente. Ni de las más modestas, dependientes más del sentimiento que de la doctrina, y por lo mismo más vulnerables ante las transformaciones aceleradas que ha sido dado ver después de la victoria —tornada trágicamente en derrota a la postre— de nuestra guerra. Hablo principalmente de las que, y es una gracia de Dios, se mantienen unidas, perseverando en la piedad, pero adormiladas en la vida de sociedad y en el olvido creciente de los principios a que sirvieron, sustituidos por un leve conservatismo conformista que no dificulta mayormente su plácida existencia.

Manuel de Santa Cruz suele decir que tiene observado repetidas veces cómo cuando una persona ha conocido la radicalidad que opone entre sí revolución y tradición, y ceja en el servicio de ésta, es porque ha sufrido antes una quiebra religiosa íntima que ha terminado por enfriarle políticamente. Me parece que es un diagnóstico acertado para los casos, individuales por lo general, en que el factor in-

telectual ocupa el primer plano. Mientras que quizá haya que completarlo para aquéllos, familiares por lo común, colectivos en todo caso, en que es la quiebra política la que ha precedido a un languidecimiento religioso que no tarda en llegar. Como quiera que sea, me parece indudable que fervor religioso y compromiso político han sido convertibles siempre en los lares del tradicionalismo, y que cualquiera que fuera la precedencia en el tiempo —ontológicamente no admite duda la primacía—, una mutación en cualquiera de los dos términos ha concluido siempre por afectar al otro. Rafael Gambra, por contra, los ha alimentado mutuamente a lo largo de una ejecutoria impresionante en su perfecta continuidad, compacidad, autenticidad y coherencia.

Fue el mismo Gambra el que refirió en una ocasión, antes ha salido, cuáles son las tres particulares tipologías político-religiosas a que ha dado lugar el carlismo. La primera es la de —en su sentido histórico y concreto— los integristas, hombres profundamente religiosos y devotos que no veían quizá con nitidez suficiente el ámbito político específico del carlismo, y propendían más bien a formar una congregación o partido religioso. La segunda es la de los que cabría denominar «carlistas vergonzantes», de herencia familiar y a menudo de convicción intelectual, pero sin fe —y esperanza— en las posibilidades reales del carlismo como para sacrificar a la causa sus carreras profesionales o políticas. Finalmente la genuinamente tradicionalista y carlista, siempre consecuente con la fe profesada en sus reacciones, manifestaciones, entrega e ilusión, y que es probablemente la más cercana a lo que debieron de ser los iniciadores de esta secular rebeldía en nom-

bre de una suprema lealtad. Trazar el discurrir de cada una de estas tres actitudes nos conduciría muy lejos. Baste aquí tan sólo dejar nota de que, a mi juicio, Rafael Gambra, constituye un ejemplo señero de la tercera⁶⁶. Permítaseme ilustrarlo, con algunos datos que aparecen en las caracterizaciones que Juan Antonio Widow, Antonio Millán Puelles y Manuel de Santa Cruz nos han ofrezco en sus contribuciones al homenaje hace poco brindado a nuestro autor.

Ha subrayado el tercero, con ese su estilo desenfadado pero siempre profundo, y que refleja tanto de su personalidad extraordinaria, que en todas las grandes escuelas de pensamiento reside una antropología individual y colectiva, un «estilo», que también tiene el carlismo y despunta en las personas a que ha tocado. Así lo explica el admirado Santa Cruz con referencia a Gambra: «Un trato amable, afable, y sobre todo asequible; no es engolado ni altanero; de porte correcto, pero no más elegante de lo necesario, sin llegar al grado de atildado; anda con naturalidad, sin artificial empaque, y viste con sobriedad, sin “complementos”. Esta sencillez no deriva hacia su forma aberrante, que es la chabacanería; de tuteos y besuqueos a la moda, nada; en esto se percibe el señorío de los del antiguo régimen (...). ¿Un cierto aire distraído? Pues sí, lo tiene, sobre todo en el desorden y en la falta de puntualidad. No todos los bohemios son carlistas, pero muchos carlistas aborrecen, como los bohemios, un concepto mecanicista y matemático, ahora economicista, de la na-

⁶⁶ Cfr. Rafael Gambra, *Melchor Ferrer y la «Historia del Tradicionalismo español»*, cit.

tural, de la sociedad y de la vida propia. Por eso, son enemigos del Estado, no sólo de éste que padecemos, sino del concepto en general; no digamos ahora, en tiempos de los ordenadores y de la informática al servicio del fisco y del control de nuestra intimidad. Pero ya antes, Gamba no podía ocultar su repugnancia por el totalitarismo de la posguerra que pretendía militarizar la sociedad civil»⁶⁷.

En otro estrato, se halla la libertad que permite a los carlistas manifestar sus opiniones sin respetos humanos. Escribe a este propósito Santa Cruz: «Se nutre en Rafael Gamba esa libertad de la falta de ambiciones, ni dinerarias ni estéticas, al uso; los honores públicos, los protocolos sistematizados, emparentan con aquella concepción mecanicista de las cosas que dijimos le es ajena. Claro está que su profunda religiosidad le ayuda no poco en esto. Nunca ha tenido que fingir nada, ni con acciones ni con omisiones, porque nunca ha pretendido más frutos que los de su honesto trabajo y los de la inteligente administración de su patrimonio familiar. Estas despreocupaciones le han permitido servir con dedicación superlativa a los ideales tradicionalistas. Los ambiciosos, en el mal sentido de la palabra, no tienen aire distraído, sino que van por todas partes muy despiertos y atentos en la búsqueda de oportunidades»⁶⁸.

Hay algo de heroico sin duda en la entrega a la causa de la tradición. Desde luego que sabemos cómo el discípulo no puede ser más que el Maestro, y el único que merece llevar ese nombre ha padeci-

⁶⁷ Manuel de Santa Cruz, «Rafael Gamba y el carlismo», loc. cit., págs. 79 y ss.

⁶⁸ *Id.*, loc. ult. cit.

do la incomprensión del mundo. Las palabras de Nuestro Señor deben resonar siempre en nuestros oídos y envolver nuestros corazones: «Yo les he dado tu palabra, y el mundo los aborreció porque no eran del mundo, como yo no soy del mundo. No pido que los tomes del mundo, sino que los guardes del mal» (*Jn.*, 17, 14-16). Hemos, pues, como discípulos de Cristo, de vivir en el mundo, de estar en el mundo, pero sin ser del mundo. Lo que explica ese aborrecimiento del mismo. Esta situación, inestable, y que no puede sino generar desazón —también consuelo cuando se ilumina con los ojos de la fe—, de todo tiempo, por connatural a la existencia humana, aún recibe en cambio hoy agravación que la hace más penosa, también más meritória. En el fondo, no es nuestro combate contra la carne y la sangre, sino —como consigna el Apóstol— «contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires» (*Ef.*, 6, 12). Por lo que aconseja acto seguido tomar la armadura de Dios, para poder resistir las insidias del diablo en el día malo, y vencido todo, poder mantenernos firmes.

Como hoy, el orden social y político, lejos de mantener un valor sacramental, apto para la transmisión de la gracia, que es el designio de toda cristiandad, milita en su contra, en una suerte de contracristiandad, de manera que la acción del enemigo del hombre se esparce por entre las instituciones, acrece la dureza de la confrontación. Cuando un poeta carlista contemplaba a sus conmilites como héroes quizá no tanto por las cosas que han hecho, como por otras «que no han querido hacer», estaba esculpiendo con ese fulgor que tiene la poesía esta

realidad teológica y humana que vengo exponiendo. Ser carlista significaba renunciar consciente y anticipadamente a todo éxito en la vida, significaba abrazarse al fracaso, eso sí, a un fracaso transfigurado de triunfo, pues no en vano la cruz de Nuestro Señor, es «escándalo para los judíos, locura para los gentiles, mas poder y sabiduría de Dios para los llamados» (I Cor., 1, 24). Hay un gozo, admirable y hermoso, del fracaso inevitable, que nuestro tiempo no cultiva y para el que no ofrece un horizonte de exigencias personales, pero cuya ascesis es profundamente educadora para quienes nos gloriamos en la cruz del Señor (Gal., 6, 14).

Rafael Gambra, como buen carlista, ha renunciado a los brillos del triunfo. Tampoco ha pasado inadvertido a Manuel de Santa Cruz este sacrificio del merecido reconocimiento a causa del culto austero por la verdad: así, Rafael Gambra está hoy encumbrado entre sus amigos, que le aprecian, «pero muy por debajo del encumbramiento general y nacional, y aun diría yo que internacional, que por su talento y laboriosidad tenía derecho a esperar». De esa misma fuente mana también otro caudal de méritos que no sería justo preterir: la grandeza de ánimo que obliga a quienes se cobijan a la sombra de las banderas a —con humildad y valor, sin sentirse rebajados por ello— prestar toda suerte de pequeños servicios. De nuevo Santa Cruz nos ofrece la clave: «Así hemos visto muchas veces a Rafael Gambra. Y todos los días, tomando la iniciativa de telefonar a unos y a otros, haciendo recados y escribiendo en forma ideas contra el progresismo que muchos carlistas sienten y se las envían porque se consideran menos capacitados para redactarlas.

Todo al servicio de la Causa. Vivir en Madrid es como tener una gestoría gratuita exigida por los amigos del resto de España. Rafael Gambra, que está a bien con todos, es un nudo de comunicaciones con los carlistas de paso, los contrarrevolucionarios hispanoamericanos y los legitimistas franceses»⁶⁹.

Que una buena parte de la producción intelectual de Rafael Gambra no haya visto la luz en sedes académicas, sino en modestos boletines y publicaciones, muestra esa magnanimidad de su autor, tanto como —y me parece también revelador— la encarnación auténtica en su vida de las ideas que son su razón de ser. No estamos ante un doctrinario que analiza eruditamente cuestiones ajenas a su pálpito, con distancia, sino que compromete siempre en todas las tomas de posición su verdadero sentir, arraigado en su pensar y en su obrar.

He aplicado en otras ocasiones a distintos amigos un texto de C. S. Lewis —y no echo al olvido que fue la mujer de Rafael Gambra, Carmela Gutiérrez, la que me abrió el mundo apasionante de este autor, casi desconocido a la sazón en España, antes de su eclosión de estos últimos años— que me place colacionar hoy para este ensayo de etopeya del maestro navarro: «Sólo los eruditos —pone en boca de Escrutopo, diablo experimentado que se dirige a su sobrino y tentador principiante— leen libros antiguos, y nos hemos ocupado ya de los eruditos para que sean, de todos los hombres, los que tienen menos probabilidades de adquirir sabiduría leyéndolos. Hemos conseguido esto inculcándolos el Punto de Vista Histórico. El Punto de Vista Histórico significa, en pocas palabras,

⁶⁹ Id, *loc. ult. cit.*

que cuando a un erudito se le presenta la afirmación de un autor antiguo, la única cuestión que nunca se plantea es si es verdad. Se pregunta quién influyó en el antiguo escritor, y hasta qué punto su afirmación es consistente con lo que dijo en otros libros, y qué etapa de la evolución del escritor, o de la historia general del pensamiento, ilustra, y cómo afectó a escritores posteriores, y con qué frecuencia ha sido malinterpretado (en especial por los propios colegas del erudito), y cuál ha sido la marcha general de la crítica durante los últimos diez años, y cuál es el estado actual de la cuestión. Considerar al escritor antiguo como una posible fuente de conocimiento —presumir que lo que dijo podría tal vez modificar los pensamientos o el comportamiento de uno—, sería rechazado como algo indeciblemente ingenuo. Y puesto que no podemos engañar continuamente a toda la raza humana, resulta de la máxima importancia aislar así a cada generación de las demás; porque cuando el conocimiento circula libremente entre unas épocas y otras, existe siempre el peligro de que los errores característicos de una puedan ser corregidos por las verdades características de otra. Pero gracias a Nuestro Padre [se refiere metafóricamente al diablo] y al Punto de Vista Histórico, los grandes sabios están ahora tan poco nutridos por el pasado como el más ignorante mecánico que mantiene que la *historia es un absurdo*»⁷⁰. Rafael Gambra es un sabio de verdad, que cree en lo que escribe y que escribe lo que cree.

El profesor Antonio Millán, compañero de promoción de nuestro hombre, precisamente en la pre-

⁷⁰ C. S. Lewis, *Cartas del diablo a su sobrino*, Madrid, 1983, págs. 144-145.

ciosa contribución a su homenaje, ha destacado el quijotismo de éste, frente a la picaresca de muchos oportunistas, reseñando no obstante que la principal contrafigura intelectual y emocional de Rafael Gambra no es tanto el del oportunista adaptaticio que en cada momento aplaude la situación victoriosa, por más que haga así traición a las propias ideas que anteriormente mantuvo con estricta fidelidad al poder entonces vigente; el fenómeno que, por contra, más intensa y hondamente le ha preocupado desde el punto de vista de la patología del espíritu es la que llama «delicuescencia intelectual y emocional», cifrada, tal como él mismo la describe, en la «aceptación, de antemano, de cualquier cambio ideológico o estructural como exigencia de un evolución incontenible». Que más allá del oportunismo individual, que todas las épocas han conocido, se dé como hecho social esa delicuescencia, es lo que propiamente caracteriza este nuestro tiempo indigente. El compromiso con las cosas, con las personas, con la vida, firmemente inscrito en su ejecutoria, es la reacción del quijote frente a la desertización espiritual creciente⁷¹.

Los tintes se tornan aún más trágicos cuando se enfocan las transformaciones hodiernas de la Iglesia Católica. El profesor Juan Antonio Widow, ha captado muy bien cuál es el punto central de las preocupaciones del filósofo roncalés y la causa de profundos sufrimientos, que han llegado a dejar huella en su carne: «Cuando una realidad es muy obvia, y ha constituido, además, desde siempre nuestra sustan-

⁷¹ Cfr. Antonio Millán Puelles, «Compromiso y razón. En torno a la figura intelectual de Rafael Gambra», en el volumen de Miguel Ayuso (ed.), *Comunidad humana y tradición política. «Liber amicorum» de Rafael Gambra*, cit., págs. 35 y ss.

cia vital más honda, la idea de explicarla produce tibeos. Es anterior a cualquier acto reflexivo; es anterior también a los primeros balbuceos de la mente. Por sernos algo tan perfectamente natural como nuestra misma naturaleza, nunca habíamos requerido que se nos explicara. En suma, nunca nadie había tenido que explicárnosla para que existiese y la tuviésemos aquí metida como nuestra propia alma. Pero la situación cambia cuando las cosas empiezan a ponerse dudosas e inciertas, y, sobre todo, cuando lo que mamábamos con la leche materna tenemos que de algún modo procurarlo y conservarlo por propio esfuerzo. La situación es como la de un solitario dentro de su propia casa, o como la del náufrago que no vive ya en la isla desierta, sino en la urbe moderna. Cuando se siente la necesidad de buscar una explicación para lo que ha sido, hasta hoy, lo obvio en el orden de las cosas comunes, ya es muy difícil, si no imposible, restituir la antigua confianza. Cuando lo que unía se destruye, se empiezan a buscar los consensos, lo cual es lo mismo que afirmar que hay disensos. Lo grave es cuando estos disensos son grietas que afectan a los cimientos»⁷².

La tristeza de ver tambalearse lo que fue puerto de seguridades y asidero incommovible, sobre su espíritu algo cansado —«que es la caballería/dulce cansancio envuelto en cortesía», como en el verso de Lope de Vega— e irónico, ha terminado por conducir a nuestro hombre hacia un retraimiento creciente y casi hasta a malograrlo como intelectual: ¿Qué podría decirse a los hombres sino la necesidad de con-

⁷² Juan Antonio Widow, «Ser católico», en el volumen de Miguel Ayuso (ed.), *Comunidad humana y tradición política. «Liber amicorum» de Rafael Gamba*, cit., págs. 47 y ss.

servar lo poco que queda de la civilización? A diferencia de otros amigos y también maestros del pensamiento tradicional, que han logrado distanciarse al menos en parte de las destrucciones epocales en que han vivido, Rafael Gambra representa quizá mejor que nadie, por lo menos entre los españoles —me resulta difícil trazar una comparación fuera de nuestras fronteras, pero, si no me engaño, creo que el filósofo belga Marcel de Corte o el escritor francés Jean Madiran, podrían situarse en un horizonte espiritual análogo—, el signo trágico del fin de una civilización. Lamento, para terminar, que estas páginas, por impericia de mi pluma, no acierten sino a abocetar desleídamente la figura impar de Rafael Gambra. Quede, en todo caso, como modesta ofrenda en el reconocimiento de su magisterio y en el agradecimiento de su amistad.

El profesor Rafael Gambra, filósofo en el sentido más puro de la palabra, en cuanto que, no obstante haber ejercido durante más de cincuenta años la docencia universitaria o preuniversitaria, no ha orientado el palpito de su vocación intelectual hacia el conocimiento desvitalizado y libresco de lo que han dicho los filósofos, sino hacia la realidad, penetrándola con agudeza no exenta de pasión y con fervor compatible con alguna ironía. Relativamente dichoso en su vida personal, el desmoronamiento —cuando no la voladura— de cuanto hace la vida de los hombres y de los pueblos limpia y vivible, ha ido marcando, sobre su cierta indolencia congénita, y pese a su generosidad cuando se le insiste por un *manager* con carisma (Pérez Embid o Vallet de Goytisolo, en diferentes épocas, lo acreditan), un retraimiento creciente. Hasta casi haberle malogrado —ha

quedado recién dicho— intelectualmente de modo prematuro. Porque su interiorización de la crisis española, de civilización y finalmente eclesial, le ha hecho sufrir personalmente. Frente a otras tipologías combatientes, que laboran con alegría frente a todas las adversidades, con algo de espíritu deportivo, el genio de Gamba va unido a la vivencia en su carne y en la hendidura de su espíritu de aquello en lo que cree, y que le duele. Sin acceder a la estructura y sin advertir la penetración psicológicas de Rafael Gamba, sólo se obtiene una impresión pobre de su pensamiento señero. En cambio, cuando aquéllas se aquilatan convenientemente, éste adquiere formas nuevas de riqueza y profundidad insospechadas. Si el hombre es el estilo, el estilo de Rafael Gamba nos lleva a un hombre cabal cuyo pensamiento, por hondura, probablemente esté en la cima del tradicionalismo español del siglo veinte. Sin exageración.

Capítulo 2

La crisis del racionalismo como tema fundamental

Entre las preocupaciones más persistentes de Rafael Gambra, y quizá como la fundante de las demás —en cierto sentido todo filósofo es hombre de una idea y buena parte del acierto en la trayectoria intelectual consiste en cohonestar la fluidez y dispersión de acontecimientos y dedicaciones con la explicación de lo que se contempla como básico y que, en definitiva, permite en muchas ocasiones explicar lo demás—, figura la comprensión última, y el repudio radical, de lo que supuso la civilización racionalista y de su núcleo teorético. Una parte importante de sus afanes ha quedado para la descripción de lo que de mortífero tiene el racionalismo y para la recuperación del auténtico aliento humano que se produce cuando logramos desprendernos de la influencia maléfica de aquél⁷³.

Sus primeros ensayos —aun anteriores al fin de la Segunda Guerra Mundial— se distinguen ya, además de por una notable madurez, por girar en torno de esa temática. Nada más natural, pues en este

⁷³ Cfr. Eudaldo Forment, «Gambra, intérprete de la crisis existencialista», en el volumen de Miguel Ayuso (ed.), *Comunidad humana y tradición política. «Liber amicorum» de Rafael Gambra*, cit., págs. 109 y ss.

tiempo es cuando aparecen operantes, en ocasiones con virtualidad y significado contradictorios, corrientes y actitudes de diversa índole que mantienen tan sólo entre sí los ligeros vínculos del inconformismo con la herencia racionalista. Pero, al mismo tiempo, nada más meritorio, pues reflexiona sobre una cuestión que, en ese momento, es todavía más ambiental que formalizada o cristalizada, lo que resta perspectiva al análisis y al juicio resultante. En este sentido admira ver la calidad de su planteamiento en artículos como «La moral del existencialismo», de 1952, donde, tras subrayar en qué manera el racionalismo ha sido ideal común de los cuatro últimos siglos de la filosofía occidental, describe también que es precisamente cuando el idealismo alemán, por obra de Hegel sobre todo, corona esta empresa con un sistema absoluto en que «toda la realidad queda prendida en las mallas de la razón pura, y su devenir incierto se convierte en fases dialécticas de un todo racional»⁷⁴, cuando la eterna percepción de la existencia se hizo especialmente aguda para el hombre contemporáneo.

Precisamente, en el artículo que estoy citando se ocupa de cómo esa «nueva percepción de la existencia» ha advenido al hombre moderno en el plano especulativo por tres vías o accesos, cuyo carácter común es el ser rigurosamente empíricos, relativos a la realidad inmediata. Posteriormente, en su *Historia sencilla de la filosofía*, comienza el capítulo titulado «La filosofía actual» con un epígrafe dedicado a la crisis del racionalismo, donde insiste en esa triple

⁷⁴ Rafael Gambra, «La moral del existencialismo», *Revista de Filosofía* (Madrid) n.º 42 (1952); también en el volumen del autor *Eso que llaman Estado*, cit., pág. 71.

vía de acceso a tal efecto, si bien, de modo más depurado, no lo refiere inmediatamente a «experiencias», sino que, más objetivamente, explica que «el tránsito del siglo XIX al XX señalará la divisoria de dos épocas en la historia de la cultura cuando medie una perspectiva que permita hacerlo, porque en esos años se inicia la crisis del racionalismo como concepción del Universo y se consuma así la ruina de un ideal cultural que guiaba al pensamiento desde hacía cuatro siglos»⁷⁵. La recepción de la idea es perfecta y total en su continuidad y, sin embargo, el acento se ha trasladado desde el ángulo de lo que es vivo y fluido hasta el de lo consolidado. El paso del tiempo y la diversidad de géneros a que responden los ensayos citados —no es lo mismo un ensayo de revista especializada que un libro de síntesis para iniciarse en la historia de la filosofía— explican las diferencias expositivas apuntadas. Así, en la *Historia sencilla de la filosofía* citada, presenta la cuestión de este modo: «Tres clases de hechos provocarán esta crisis del racionalismo (...), hechos anómalos dentro de una explicación racionalista del Universo que provocarán la aparición de un nuevo ambiente espiritual»⁷⁶.

La primera de esta clase de hechos corresponde al terreno puramente científico. Según la visión actual de la ciencia, el Universo material no es un mecanismo que funciona con absoluta precisión, con rigor causal, sino que existe cierta amplitud en su modo de operar. Los fenómenos naturales no son previsibles por determinación rigurosa sino sólo por

⁷⁵ Id., *Historia sencilla de la filosofía*, Madrid, 1961. En adelante cito por la novena edición, de 1976, pág. 255.

⁷⁶ Id., *op. ult. cit.*, pág. 225 y ss.

procedimientos estadísticos y, por tanto, aproximativos. Contingencia que, al revés de lo que pretendía el racionalismo, no es tanto un defecto de nuestra percepción como un saber positivo, y que ha sido puesta de manifiesto por la mecánica cuántica de Max Planck o por la indeterminación de Heisenberg. La doctrina de la entropía —la progresiva pérdida del calor que se difunde— y la teoría de la relatividad de Einstein, por otra parte, también han coadyuvado a sugerir una finitud del mundo en el tiempo y en el espacio. Por donde quiera que se busque, la visión empírica de las cosas que nos da la ciencia moderna resulta incompatible con la concepción del Universo como un desarrollo ilimitado de la Idea, y de su devenir como un proceso necesario cuya clave está escrita en signos matemáticos.

Quizás no esté de más recordar en este punto que algunos de entre los pensadores tradicionales de la generación de nuestro autor también han sabido hacerse cargo de las transformaciones de la física contemporánea. Juan Vallet, por ejemplo, ha extraído interesantes consecuencias de la visión cuántica del universo para la fundamentación de la doctrina de los cuerpos intermedios⁷⁷. También Vintila Horia, rumano afincado en España, aunque en este caso no pueda adscribirsele sin necesidad de importantes distinguos al pensamiento tradicional, ha insistido con frecuencia a lo largo de su obra en las consecuencias que para la filosofía y el pensamiento han tenido las nuevas concepciones de la física⁷⁸.

⁷⁷ Cfr. Juan Vallet de Goytisolo, *En torno al derecho natural*, Madrid, 1973, págs. 40 y ss.

⁷⁸ Cfr. Vintila Horia, *Introducción a la literatura del siglo XX*, Madrid 1976; Id., *Consideraciones sobre un mundo peor*, Barcelona, 1978; Id., *Los de-*

En segundo lugar, en el terreno de la filosofía tienen lugar descubrimientos de significación parecida y convergente. Bergson —sobre el que Gambra ha reflexionado mucho, acogiendo algunas de sus aportaciones más sugestivas e integrándolas en el sistema tomista al que siempre se ha adherido el pensador español⁷⁹— puso de manifiesto una concepción del tiempo radicalmente distinta de la que poseía el racionalismo, pues cualquier realidad, sea psíquica o espiritual, posee un modo especial de duración irreversible y acumulativo totalmente irreductible a cuantificación científica. Otro autor contemporáneo, representante de los más notables del pensamiento tradicional de su país, que está en la base de la preocupación de Gambra por el cambio de la noción de temporalidad es el filósofo belga —decano que fue de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Lieja y no ha mucho fallecido— Marcel de Corte, principalmente a través de su libro *L'homme contre lui-même*⁸⁰. La fenomenología, igual-

rechos humanos y la novela del siglo XX, Madrid, 1981, e incluso sus novelas, están plagadas de sugerencias en el sentido indicado.

⁷⁹ Rafael Gambra, *op. ult. cit.*, págs. 256-259. Bergson es un autor que está en el origen de muchas reflexiones de Gambra, aunque más por vía de «sugestión» que de «sistema». Cfr., a título de ejemplo, el ensayo de Gambra «El concepto de tradición en la filosofía actual», *Arbor* (Madrid) n.º 9 (1945), págs. 543-573.

⁸⁰ Cfr. Marcel de Corte, *L'homme contre lui-même*, Paris, 1962, en especial los capítulos VII y VIII. Gambra se refiere a De Corte en numerosos libros y ensayos, de los que sólo cito *El silencio de Dios*, Madrid, 1968, págs. 128-136, y *El lenguaje y los mitos*, Madrid, 1983, capítulo 4. Puede verse una curiosa «Autobiographie philosophique» de De Corte en *Filosofia oggi* (Génova), año VIII, n.º 4 (1985), págs. 569-610. El estudio más extenso e interesante sobre el autor sigue siendo el de Danilo Castellano, *L'aristotelismo cristiano di Marcel de Corte*, Florencia, 1975. En nuestra patria, con motivo de la su desaparición, pueden verse los ensayos «in memoriam» de Miguel Ayuso, Danilo Castellano y Juan Vallet de Goytisolo, *Verbo* (Madrid) n.º 327-328 (1994), págs. 761-794.

mente, y por otra parte, también contribuirá a sacar la filosofía del *impasse* idealista, reencontrando la objetividad exterior de lo conocido, incluso las ideas puras⁸¹.

El tercer grupo de hechos que consuman la crisis corresponde al campo de los sucesos históricos y políticos. En la *Historia sencilla de la filosofía*⁸² plantea en ejemplar síntesis cómo, después de la Revolución francesa y de la instauración del régimen constitucional y democrático, se suponía haber acabado con el ambiente irracional de privilegios y luchas históricas, para establecer el imperio de la razón, la justicia y el orden. La consecuencia previsible —de acuerdo con el planteamiento positivista del progreso indefinido⁸³— hubiera debido ser la aproximación a la «era definitiva de cooperación y progreso» de que habla Comte⁸⁴. Sin embargo, lo ocurrido en los últimos cien años dista mucho de acercarse a esos colores luminosos y a esos trazos esperanzadores del cuadro positivista, como está en la conciencia de todos: las revoluciones interiores se han sucedido; las guerras parecen cada vez más generales y terribles; nuevas y desconocidas fuerzas

⁸¹ El análisis es, en este punto, mucho más detenido en la *Historia sencilla de la filosofía*, págs. 259-261, que en «La moral del existencialismo», pág. 71.

⁸² Rafael Gamba, *op. ult. cit.*, pág. 261-262.

⁸³ Ha dedicado Gamba a esta cuestión diversos ensayos, entre los que podemos citar: «La aceleración de la historia y el progresismo católico», *Verbo* (Madrid) n.º 33 (1965), págs. 171-185; «El mito del progreso», *Verbo* (Madrid) n.º 73 (1969), págs. 159-177; «El movimiento de la historia», *Verbo* (Madrid) n.º 235 (1985), págs. 583-593, etc.

⁸⁴ Una explicación muy detenida y coincidente con la de Gamba es la de José María Petit Sullá, catedrático de Filosofía de la Naturaleza de la Universidad de Barcelona, *Filosofía, política y religión en Augusto Comte*, Barcelona, 1978, dentro del más puro pensamiento tradicional.

de lucha y descomposición han aparecido en el subsuelo de la sociedad organizada racionalmente, «engendrando problemas de miseria, de tiranía y de odio, que el hombre no sabe cómo resolver o contener»: así «el maquinismo, el poder creciente del Estado, la masificación humana, son fuerzas absolutamente históricas —irracionales— que el hombre no puede dominar ni aun explicar con su razón»⁸⁵.

Resulta muy interesante la conclusión a que llega Gambra en el párrafo anterior, y que desarrolla en los siguientes mostrando el surgimiento de una experiencia de conjunto sobre el hecho de que la razón humana no ha llegado a dominar el mundo, más aún, sobre que el «mundo en sí» no es dominable por la razón. La realidad en que vivimos no es racional porque su estructura más radical escapa a todo intento de racionalización, siendo más bien algo existente, contingente, fáctico.

Ciertamente, es una aguda síntesis de la evolución del mundo contemporáneo y de la que podemos llamar su «crisis», o «decadencia», si no tuviera determinadas connotaciones muy ajenas al espíritu de nuestro autor⁸⁶, sobradamente conocida y en la que Gambra puede aportar poco de novedoso. Sin

⁸⁵ En esta descripción menciona unos procesos históricos que han conocido, antes y después del texto que comentamos, aunque preferentemente después, desarrollo notable. Así, por ejemplo, respecto del crecimiento del poder, Bertrand de Jouvenel, *Du pouvoir*, Ginebra, 1945, que precisamente se publicó en castellano en 1956 y con un prólogo muy interesante de Rafael Gambra; y respecto de la masificación, Juan Vallet de Goytisolo, *Sociedad de masas y derecho*, Madrid, 1968, por sólo citar autores conocidos de Gambra.

⁸⁶ Cfr. el ensayo muy significativo y sugestivo del profesor húngaro nacionalizado norteamericano Thomas Molnar, «Husserl y su comprensión de la crisis», *Verbo* (Madrid) n.º 273-274 (1989), págs. 959-976.

embargo, en el planteamiento y exposición destaca una profunda huella personal que signa, además, todos y cada uno de los escritos salidos de su pluma: una comprensión que no es tanto teórica o desde fuera sino arraigadamente psicológica. Gambra subraya siempre intencionadamente los aspectos psicológicos de cualquier fenómeno —por universal que sea— y de ahí dimanar consecuencias incluso en cuanto al tono y al estilo de sus trabajos, presididos por la nota intimista, como tendremos ocasión de comprobar más de una vez en lo que sigue. Esta última consideración explica también las diferencias observables entre el texto de 1952 y el posterior de la *Historia sencilla de la filosofía*. En aquél no son el maquinismo, el crecimiento del poder o la sociedad de masas los factores a tener en cuenta, sino la heterogeneización cultural, la elevación hasta el cielo de las fronteras nacionales y la proliferación de totalitarismos nacionalistas con la aparición inevitable de contiendas.

Por eso, y en esta misma línea, es perfectamente ajustado el análisis que hace de la Segunda Guerra Mundial. Parece mentira que pudiera formularse una descripción tan lúcida con los acontecimientos tan cercanos y por encima de las propagandas de muchos signos que se habían encontrado en el terreno cultural paralelamente a la lucha física sobre los campos de batalla: «La última guerra universal tuvo una característica muy particular: fue una guerra ideológica, organizativa —diríamos— por ambas partes, pero guerra. Un principio racional de estructuración individualista (liberal); otro, nacionalista; otro, en fin, internacionalista, contendían en la flagrante irracionalidad de una lucha que descarnaba

hasta el máximo el fracaso de cualquier racionalismo ético-social»⁸⁷.

En puridad, en esta visión de la guerra mundial reside un acierto intelectual mucho más hondo e interesante, decisivo en la captación de la clave de las corrientes políticas y filosóficas de la época. Efectivamente, en el primero de sus ensayos de revista que tenemos localizado, en el titulado «El acercamiento a la persona» (1944), y tras recordar algo sabido pero no por ello menos trascendental como que los sistemas filosóficos tienen un correlato en el orden político-social⁸⁸, sostiene la raíz existencialista de las modernas concepciones fascistas o nazis: «Con un criterio pragmático ponen las estructuras doctrinales, y hasta la misma verdad y el error, al servicio del interés supremo de la nación. Este contenido existencial no se subordina a nada. Y el individuo concreto, personal, se estrella contra estas realidades últimas, y los fines supranacionales no existen»⁸⁹.

No es preciso encarecer la trascendencia de este texto, y de otros que lo prolongan, pues explica —lo

⁸⁷ Rafael Gambra, *Eso que llaman Estado*, cit, pág. 72.

⁸⁸ Cfr., como ejemplo cimero de la bien conocida tesis de que el error que destruye la verdad religiosa y metafísica conturba después lo político y social, el planteamiento de Juan Donoso Cortés en el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851). Puede encontrarse en la edición de las obras del clásico pensador extremeño de Carlos Valverde, S. J., Madrid, 1970, vol. II. Un desarrollo menos doctrinal y más positivo —dentro de la interpretación histórica— es el de Louis Madein, de la Academia Francesa, *Le crépuscle de la Monarchie*, París, 1936, especialmente el capítulo segundo, que lleva por título «C'est la faute à Voltaire».

⁸⁹ Rafael Gambra, «El acercamiento a la persona», *Arbor* (Madrid) n.º 2 (1944), y también recogido en el volumen *Eso que llaman Estado*, cit., pág. 32.

que, a la sazón, no era frecuente, siendo incluso discutido— la correlación entre fascismo y existencialismo frente a la raíz racionalista del marxismo, esciendo el fenómeno del totalitarismo que se pretendía tratar como unidad dentro de una común herencia hegeliana⁹⁰. Gamba, para ilustrar su tesis, acude a unos rasgos principales: nihilismo, decisión energética sin contenido, dinamismo, carácter dictatorial y apodíctico, etc. Su planteamiento, incluso ganará en claridad expositiva cuando, años después, tenga que criticar, en su ensayo «Marxismo y existencialismo en nuestro presente histórico» (1946), un artículo de J. Iturriz también en 1946 y en el que cabalmente se defendía una tesis opuesta a la suya⁹¹.

Contribuiría no poco, en un segundo lugar, a

⁹⁰ El tema del totalitarismo es un tema inagotable. En el panorama de los estudios que han florecido sobre la cuestión puede considerarse interesante —y novedoso en el sentido de quebrar una interpretación demasiado convencional— la obra del profesor de la Sorbona Claude Polin, *L'esprit totalitaire*, París, 1977. Se debe a Marcel de Corte, al que citaba más atrás, una aguda crítica de la obra de Polin, en algún sentido paralela a la ya mencionada que Gamba dedicó a De Jouvenel. Cfr. Marcel de Corte, «L'esprit totalitaire», *L'Ordre française* (París) n.º 224 (1978), págs. 6-21; Rafael Gamba, «El crecimiento del poder», en el vol. *Eso que llaman Estado*, cit., págs. 139 y ss. Este texto se publicó primeramente, según ya se ha dicho, como prólogo a la versión castellana del clásico libro de Bertrand de Jouvenel, *El poder*, Madrid, 1956. También son de gran utilidad, pues aparte de la orientación del autor recogen una buena parte de las líneas maestras del pensamiento más reciente sobre la cuestión, los trabajos del profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad Nacional de Buenos Aires Enrique Zuleta Puceiro. Cfr. de este último «Razón y totalidad. Notas sobre la noción moderna del consenso social», *Verbo* (Madrid) n.º 197-198 (1981) págs. 885-884; y también el libro *Razón política y tradición*, Madrid, 1982. Cfr. Miguel Ayuso, «El totalitarismo democrático», en el volumen colectivo *¿Crisis en la democracia?*, Madrid, 1984, págs. 121 y ss.

⁹¹ Rafael Gamba, «Marxismo y existencialismo en nuestro presente histórico», *Revista de Filosofía* (Madrid) n.º 19 (1946); también recogido en el volumen *Eso que llaman Estado*, cit., pág. 36-46.

aclearar definitivamente la cuestión un estudio que a finales del mismo año 1946 —aunque redactado en 1939, en el exilio forzado por su origen judío— dio a la estampa Karl Löwith, «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger»⁹², y en el que el autor, profesor de la Universidad alemana de Marburgo hasta el advenimiento de Hitler al poder y discípulo del mismo Heidegger —lo que le permitió servirse de cartas inéditas y relatar hechos poco conocidos de su maestro—, muestra la evolución de éste, su posición científica y educativa, de un modo que no contradice en absoluto la tesis Gambra⁹³. Para terminar, éste menciona también, en la introducción antepuesta a la recopilación de parte de sus ensayos de esa época en un volumen —*Eso que llaman Estado* (1958)—, la famosa novela filosófica de Arthur Koestler, *Darkness at noon* (1940) como expresión de la misma línea argumental por él sostenida⁹⁴.

⁹² Karl Löwith, «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger», *Les Temps modernes* (París) n.º de nov. de 1946, págs. 343-360, luego ampliado en su libro, que se tradujo al castellano y vio la luz en la ya mencionada «Biblioteca del Pensamiento Actual» dirigida por Rafael Calvo Serer en la Editorial Rialp, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Madrid, 1953.

⁹³ Löwith fue uno de los ilustres pensadores europeos que engrosó la nómina de los que, en la madurez de su pensamiento y de su vida, se trasladaron a los Estados Unidos. Es conocido principalmente por sus obras *Kierkegaard und Nietzsche* (1933); *Nietzsche* (1935); *Jacob Burckhardt* (1936); así como su muy importante *Meaning in history*, Chicago, 1949.

⁹⁴ Rafael Gambra, *Eso que llaman Estado*, cit., pág. 14. Puede verse también un ensayo de Gambra dedicado específicamente a la novela de Arthur Koestler —por cierto, traducida al castellano bajo el título de *El cero y el infinito*—, sobre la que luego ha reflexionado en diversas ocasiones, extrayendo consecuencias encajables en la médula de su visión, «La ventana de Rubachof», *Arbor* (Madrid) n.º 48 (1949), también recogido en *Eso que llaman Estado*, cit., pág. 47-66. Este ensayo lleva por subtítulo, bastante significativo, «Conexiones político-filosóficas en el ambiente espiritual de nuestro tiempo».

Consecuentemente con esas correspondencias formuladas, no deja nuestro autor de explicar paralelamente las deficiencias del sistema filosófico y de su repercusión política. En efecto, no por valorar como un bien la crisis del racionalismo que antes ha descrito —y que hemos querido resumir en lo anterior— deja de observar los errores en que la mera «reacción» existencial incurre. Así, centrándose principalmente en Heidegger, pero sin excluir de su punto de mira a otros autores de la misma escuela, muestra cómo no termina de fraguar en un auténtico «acercamiento a la persona», puesto que se mantiene siempre en una línea que cierra todo paso a la transcendencia: «En su análisis existencial del *Dasein* (existente humano concreto) halla sólo la contingencia, su sobrenadar en el *poder no ser*, y, como última posibilidad, la muerte, que lo sitúa frente a la *nada*. De aquí nace la angustia del ser ante la nada, y de ella sólo puede salirse dando un enérgico sí a los hechos, aceptando con ansia vital la contingente limitación del existente humano y confiriéndole así una valoridad consciente sin perder por ello los caracteres de limitada y contingente»⁹⁵.

El existencialismo, pues, profesa la pura mundanidad, la simple inmanencia del existente concreto arrojado a la existencia y que es para él cuanto hay. Y es que, teniendo la filosofía existencial la inmensa importancia de representar la bancarrota del idealismo racionalista, y resultando explicable su aparición histórica, sin embargo, sucumbe al prejuicio específico —no de su tiempo anterior, sino de su Edad—

⁹⁵ Rafael Gamba, «El acercamiento a la persona», cit., pág. 27 del volumen *Eso que llaman Estado*.

que acaba cerrándola sobre sí misma, reconociendo la propia limitación o contingencia y elevándola a la categoría de absoluta. Es el hombre actual quien concluye: «Efectivamente, no soy el Absoluto esencial e inmutable que creyó el racionalismo, pero, aun contingente y limitado, soy el ser, y más allá de mí nada hay»⁹⁶.

En el fondo, como dice Gambra en otra parte con fina percepción psicológica⁹⁷, el hombre que ve desmoronarse la legalidad racionalista, se acoge a lo que llama «moral de la balsa», es decir, el arte mínimo, elemental, de sobrenadar sobre el mar tumultuoso de la existencia. Esta moral de balsa es también consecuencia de lo que —si se me permite prolongar la metáfora de nuestro autor— podríamos llamar «filosofía de la balsa», por cuanto también se trata de sobrenadar teóricamente en un océano que es inmanente. Y es lo que igualmente podemos encontrar en el planteamiento de Gambra en su estrato más universal: subrayar la insuficiencia de raíz de toda mera reacción, pues no es capaz de trascender nunca —todo lo más atisbar— ni el sistema ni la tradición intelectual ambientes.

Esta realidad, que, como digo, el profesor roncalés aprecia en toda su extensión, es la que Chesterton había captado al decir que un hombre puede incluso argumentar «contra» sus propias convicciones, pero que siempre —incluso en este caso— lo hará «desde» éstas; es también lo que Gustave Thibon describía muy gráficamente al decir que se puede saltar «en» el vacío, pero no se puede saltar «desde»

⁹⁶ Id., *op. ult. cit.*, pág. 28.

⁹⁷ Id., «La moral del existencialismo», cit., pág. 73 del volumen *Eso que llaman Estado*.

el vacío⁹⁸. Por encima de otros entendimientos posibles y muy ricos de tales frases —la importancia de la tradición y de la constitución natural de la vida de los individuos y los pueblos etc.—, en lo que ahora nos interesa, incitan a reflexionar sobre la debilidad íntima de la dialéctica de opiniones y contraopiniones de la filosofía moderna, que, por mantenerse en el mismo plano, cerrado a toda trascendencia, no suponen a la postre avance definitivo sino más bien un eterno retorno de errores que se reclaman.

Gambra lo precisa admirablemente al contestar a la pregunta sobre cuál es el prejuicio imperativo, no del hombre actual, sino del moderno en general, que cierra al existencialismo el camino de una verdadera metafísica: «De una parte, el encerrarse el hombre en sí mismo, sin ojos para la coexistencia de los seres y sus relaciones, pretendiendo extraer, al mismo tiempo, conclusiones universales. Con este principio y por vías pragmáticas, fácilmente se llega al idealismo refinado en que acabó antes la fenomenología y en que hoy acaba el existencialismo; idealismo irracionalista, mil veces más profundo que el racionalista, y que parece ser la última palabra de esta filosofía. De otra parte, como dice Delp, el imperativo del hombre moderno de "bastarse a sí mismo". Partiendo del hombre concreto existente, podría, hemos visto, llegarse a una trascendencia, pero como ésta ya no podrá darse en el Yo lógico, supraindividual,

⁹⁸ Gambra alude tanto a Chesterton como a Thibon como representantes del pensamiento tradicional en su sintético artículo sobre la voz «Tradicionalismo» publicado en la *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid, 1984, tomo XXII, págs. 671-673. Las frases citadas en el texto se corresponden, además, y de modo evidente, con las preocupaciones y desarrollos temáticos fundamentales de nuestro autor.

tendrá *por principio* que evitarse. Por el principio de autosuficiencia del hombre. No hay, pues, tal *neutralidad* óntica en esta filosofía, ni tal raíz puramente descriptiva»⁹⁹.

En el orden social y político —según lo ya antes dicho— ocurre algo parecido. Y así, «los mismos vicios de origen que han invalidado en su ulterior desarrollo a esta novísima filosofía, cerrándole el camino de una verdadera trascendencia, han hecho que en el orden social y político (que siempre responde con cierta tardanza al filosófico) no se haya dejado sentir esa tan necesaria vuelta al individuo, esa fundamentación en lo concreto existente»¹⁰⁰. Observemos, antes de entrar en el núcleo de la argumentación, que en este punto hay en el primer Gambra alguna vacilación, cuando menos terminológica. Habla de individuo y persona, y traza una evolución en la que no se precisa suficientemente la especificidad de los diversos sistemas políticos y filosóficos ante tan decisivo palenque. Aunque, en lo principal, está claro que Gambra se atiene al núcleo aristotélico y a la idea tomista del carácter bipolar de las relaciones persona-bien común.

El profesor Millán Puelles lo ha dicho muy claramente: «Gambra fija su atención en el significado ontológico y ético de la Ciudad. El pensamiento de Gambra está dirigido sobre todo a la convivencia civil en su ser natural y en sus exigencias de sentido moral, aunque siempre sobre la base de su *concreto* significado antropológico, nunca en el modo abstracto como el racionalismo la hace objeto de sus

⁹⁹ Rafael Gambra, «El acercamiento a la persona», cit., pág. 28.

¹⁰⁰ Id., *op. ult. cit.*, pág. 20.

utópicas especulaciones. Radicalmente, el pensamiento de Gamba acerca de la Ciudad es, sin la menor duda, aristotélico»¹⁰¹.

Quizá por tratarse de un ensayo primerizo, quizá por ese no atenerse al tecnicismo escolástico —iniciando lo que luego será lugar común en su obra, y al tiempo rasgo diferenciador respecto de la mayor parte de los autores de la época, de ser fiel a la *philosophia perennis* a través de su aplicación principalmente a los problemas antropológicos y psicológicos del presente, lo que le da una riqueza singular, por un lado, pero, por otro, genera algunas inexactitudes e imprecisiones al explicar complejos problemas filosóficos de un modo no divulgador pero sí evocador—, lo cierto es que hay alguna debilidad en las páginas del último ensayo citado, dentro de la claridad de perspectiva y lucidez nuclear del mismo.

Ciertamente, y aunque nunca ha escrito nuestro autor extensamente sobre el problema persona-bien común, de la lectura de otros de sus ensayos posteriores se deduce que Gamba tiene una opinión muy clara sobre el mismo, compartiendo la posición de Charles de Koninck o Leopoldo Eulogio Palacios frente a la de Jacques Maritain¹⁰². Como es sabido, el

¹⁰¹ Antonio Milán Puelles, «Compromiso y razón. En torno a la figura intelectual de Rafael Gamba», loc. cit.

¹⁰² Cfr. Rafael Gamba, «La filosofía católica en el siglo XX», *Verbo* (Madrid) n.º 83 (1970), págs. 169-186, donde algo dice en las páginas 180-183. Las referencias a la polémica son innumerables, por lo que me limitaré a citar —a pesar de que toma partido abierto por De Koninck, pero habida cuenta de la influencia que tiene sobre Gamba— el ejemplar trabajo de Leopoldo Eulogio Palacios, «La primacía absoluta del bien común», *Arbor* (Madrid) n.º 55-56 (1950), págs. 345-375. Palacios también se ocupa de la cuestión, pero de un modo menos expositivo y más personal, en su libro *El mito de la nueva Cristiandad*, Madrid, 1951, también publicado en la «Biblioteca del Pensamiento Actual». Referen-

filósofo tomista de origen flamenco y arraigo canadiense Charles de Koninck publicó en 1943 en Montreal un libro titulado *De la primauté du bien commun contre les personalistes* —traducido al castellano por el profesor José Artigas, y publicado en 1952—, en el que, frente a unos personalistas innominados, puesto que no se refería ni a Max Scheler, Nicolai Berdiaeff, Emmanuel Mounier, ni a Jacques Maritain, aunque es probable que se dirigiera a este último que tenía una obra titulada expresivamente *Primauté du spirituel* (1927), afirmaba que el bien común es siempre superior al bien propio. El libro del ilustre profesor de la Universidad Laval de Quebec era demasiado provocativo como para quedar sin respuesta y así se originó un animado debate intelectual, en el que la voz más autorizada alzada contra De Koninck fue la del dominico alemán I. Th. Eschmann, que, cogiendo el toro por los cuernos, dio a la estampa un «In defence of Jacques Maritain»¹⁰³. De Koninck no se dio por satisfecho y su respuesta llevó por título, «In defence of Saint Thomas»¹⁰⁴.

La conclusión de Gambra es que la reacción existencialista —en lo social y político— sólo ha servido para inspirar concepciones que han sido tan artificiosas y apriorísticas y tan lejanas de la realidad

cias más neutrales hay en Luis Sánchez Agesta, *Los principios cristianos del orden político*, Madrid, 1962; Carlos Cardona, *La metafísica del bien común*, Madrid, 1966 etc. Si he dedicado tanta extensión a esta nota es porque considero que, con independencia de su discusión, el pensamiento tradicional acogió la posición de De Koninck y porque también pienso que la cuestión no es baladí.

¹⁰³ Cfr. I. Th. Eschmann, «In defence of Jacques Maritain», *The Modern Schoolman* (San Luis-Missouri), vol. XXII (1945), págs. 183-208.

¹⁰⁴ Cfr. Charles de Koninck, «In defence of Saint Thomas», *Laval théologique et philosophique* (Quebec), vol. I (1945), págs. 9-109.

política. Platón y Aristóteles, principalmente éste, concebían al hombre sobre todo como ciudadano, identificaban la política con la ética y veían la existencia humana plena en —y realizada por— la *polis*. Gamba, que pone el ejemplo del sometimiento de Sócrates a las leyes de Atenas —espléndidamente estudiado por el profesor Wilmoore Kendall¹⁰⁷—, ejemplo que podría haberse prolongado al mundo romano en la experiencia vivida por Cicerón en la contradicción entre los dictados de la razón y los de la *pietas* —estudiado por el mismo Wilmoore Kendall y Frederick Wilhelmsen¹⁰⁸—, no deja de ver, sin embargo, el valor de la individualidad en la experiencia griega.

Por eso, a pesar de lo que Eric Voegelin llama la «compacidad» de la experiencia política y religiosa de la Antigüedad¹⁰⁹, Gamba viene a coincidir con otra explicación notablemente precisa del propio Voegelin, que ha descrito el esquema preoccidental como el de grandes imperios cosmológicos en los que los ciudadanos viven en contacto con dioses intramundanos cuyo sentido y voluntad articulaban por medio de los mitos de creación y combate. Siempre según Voegelin, el universo de estos mitos fue perforado en dos grandes ocasiones, por los hebreos y por los griegos, pueblos en los que los profetas, por un lado, y los filósofos, por otro, reconocieron la realidad trascendente y personal. El mito no bastaba, la razón y la fe se apartaron de él para tomar su

¹⁰⁷ Cfr. Wilmoore Kendall, *El hombre ante la asamblea*, Madrid, 1960, o en la colectánea del autor *Contra mundum*, New Rochele, 1971.

¹⁰⁸ Cfr. Wilmoore Kendall y Frederick D. Wilhelmsen, *Cicero and the politics of the public orthodoxy*, Pamplona, 1965, o en el libro de Wilhelmssen *Christianity and political philosophy*, Athens, 1978.

¹⁰⁹ Cfr. Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago, 1952, capítulo III.

dimensión propia. El hombre se reconoció como gobernado no ya por mitos de una ciudad semidivina y políticamente inarticulada, sino por las leyes de una conciencia proyectada hacia lo inmutable en el más allá y hacia las realizaciones terrenas¹¹⁰.

Luego, encuentra un equilibrio perfecto en la visión cristiana y una evolución peligrosa en la civilización moderna. En efecto, el cristianismo revalorizó al individuo, y acercó toda la vida social y política a la persona, fundándola sobre ella y concibiéndola como su prolongación y servicio. Refiriéndose a la Edad Media continua en ese texto: «La institución fundamental que servía de modelo a las demás era la familia, prolongación fisiológica y espiritual del individuo. La *civitas* adquiría estructura familiar, hasta en el gobierno personal y aun patriarcal de los reyes. La ley era la codificación de la costumbre y el pacto. Y en todos los órdenes de la vida la persona era el centro de gravedad, y su área de acción no encontraba más limitaciones que las subsiguientes a la suprema relación óntica de la criatura para con el Creador. De ahí la importancia del juez, de su iniciativa y recta conciencia, en la administración de la justicia; de ahí la importancia de los “hombres buenos” en toda institución administrativa; del “caballero” y del prestigio personal y familiar en todas partes»¹¹¹.

¹¹⁰ Cfr., Id., *Order and History*, vol. I (*Israel and Revelation*, Baton Rouge, 1956); vol. II (*The World of the Polis*, Baton Rouge, 1957); vol. III (*Plato and Aristotle*, Baton Rouge, 1957). Gamba no parece conocer la obra de Voegelin, pero en su muy interesante libro *El lenguaje y los mitos*, Madrid, 1983, desarrolla un planteamiento que puede ponerse en relación sin dificultad con los anteriores presupuestos. También pueden encontrarse ideas interesantes en las obras del profesor Thomas Molnar —en concreto *La tentation païenne*, París, 1980—, que Gamba conoce y cita en ocasiones.

¹¹¹ Rafael Gamba, «El acercamiento a la persona», cit., pág. 22.

Sin embargo, esto no fue perjuicio para que en la Edad media cristiana, y en su prolongación en España, existiese una profunda estructura unitaria, por la comunión espiritual de todas las almas en una fe religiosa que imponía unos valores de aceptación general. En cambio, lo moderno, en tanto que moderno, significó el alejamiento —en toda especulación— de lo concreto existente y —en la vida social— de lo personal humano: en filosofía, un idealismo y logicismo absolutos se elevan hasta considerar la realidad entera como un autodesarrollo de la Idea; en lo económico y político —en frase de Minguijón, citado por Gambra— «la democracia y el capitalismo diluyen y esfuman la responsabilidad (personal)»¹¹².

Por eso, llega un momento en que aparece como única solución la vuelta a la existencia concreta, el acercamiento a la persona. Sin embargo, cuando se comprueba que esas intenciones no llegan a plasmarse en la realidad, cuando se hace patente que los sistemas brotados de esa reacción no han realizado ni en mucho ni en poco tal designio, siendo por el contrario los más irrespetuosos para con las realidades concretas e individuales, los más apriorísticos, los más «idearios» de una pieza, el interrogante se levanta demandando respuesta. ¿Por qué?: «¿Por qué, ante ese “apremio de existencia” y el fracaso de las “ideologías de partido” liberales, no se ha revalorizado a la persona ni se han buscado las condiciones concretas de existencia de los pueblos?»¹¹³.

¹¹² Id., *op.ult. cit.*, pág. 24. La cita de Minguijón está tomada del discurso de recepción de éste en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, pronunciado el día 15 de junio de 1941 sobre el tema *Los intelectuales ante la ciencia y la sociedad*, cit., pág. 96.

¹¹³ Rafael Gambra, «El acercamiento a la persona», cit., pág. 30.

La pregunta no queda para nuestro autor sin solución, sino que aventura que son las mismas causas que han cerrado a la filosofía existencial sobre sí misma, negándole el camino hasta una metafísica trascendente, las que, sorprendentemente, frustran el deseado acercamiento a la persona. El encerrarse del hombre en sí mismo y el imperativo de bastarse a sí mismo, que en lo metafísico producían el no salir del *Dasein*, es lo que, paradójicamente, en lo social, le impedirá llegar a él.

El razonamiento del profesor Gambra adquiere en este punto especial fuerza, por lo que lo recogeré a pesar de la extensión de la cita: «Para concebir la coexistencia de individuos en sociedad es preciso, o partir del individuo personal, de forma que la *civitas* no sea sino a modo de su prolongación espiritual y complemento; o partir de la *polis*, del Estado, que con su organización y su fuerza haga posible o cree, en cierto modo, esa coexistencia. En el primer caso, el individuo tendrá que estar cualificado de tal forma que sus tendencias sean verdaderamente políticas, socializadoras. Sus solas tendencias egoístas no harían posible esa coexistencia. Las renunciaciones, sacrificios y abnegaciones, el mismo acuerdo mutuo o *consensus*, que la más profunda vida social impone, no se explican si no es por principios exteriores y superiores al hombre que actúen sobre cada conciencia individual. Es, en otras palabras, una aplicación del principio de que, para hacer posible la vida social, la represión interior de las conciencias y la exterior de la fuerza están en razón inversa¹¹⁴. Y es que el indi-

¹¹⁴ Esta observación es de indudable origen donosiano. Como es sabido, Juan Donoso Cortés en su famoso «Discurso de la dictadura» hizo un extenso recorrido por la evolución del mundo basado en ese *leit-*

viduo, para poder ser base de la estructura social, necesita de unos ideales de fraternidad humana, que sólo con la fe en la común paternidad de Dios son posibles¹¹⁵; y también del acatamiento a una ley trascendente al hombre, reflejada en su conciencia moral. Vínculos socializadores y políticos que no pueden brotar de las solas tendencias egoístas de cada uno, sino de la creencia en un destino común que ligue a los hombres en comunidad social. Y ese individuo así cualificado no es evidentemente autónomo. No se basta a sí mismo ni cabe encerrarse sólo en él¹¹⁶. Una teoría social y política del existencialismo al servicio de la tesis de la autosuficiencia del hombre —continúa Gambra su análisis— opta por la segunda de las opciones en la dicotomía que antes ha definido: naturalmente toma «como realidad o elemento existencial no al individuo o persona, sino al Estado, y no ya al Estado ideal, sino al concreto, con su realidad histórica y con sus necesidades vitales»¹¹⁷.

motiv. Cfr. *Obras completas*, cit., tomo II, págs. 316 y ss. Esta idea repercute muy destacadamente sobre el tema del poder y sus limitaciones. Cfr. Francisco Elías de Tejada, «Poder y autoridad en la concepción tradicional cristiana», *Verbo* (Madrid) n.º 85-86 (1970), págs. 419-437; Frederick D. Wilhelmsen, «Donoso Cortés y el significado del poder político», *Verbo* (Madrid) n.º 69 (1968), págs. 691-726. Cfr. también la recapitulación de Miguel Ayuso, «Las limitaciones del poder», *Verbo* (Madrid) n.º 285-286 (1990), págs. 737-755.

¹¹⁵ Esta idea ha sido precisada por nuestro autor al analizar la transmutación de vocablos en su libro *El lenguaje y los mitos*, cit., págs. 177 y 211. Alvaro d'Ors, distinguido tradicionalista de nuestros días, también ha denunciado ese designio revolucionario de construir una fraternidad sin paternidad común. Cfr. *Cartas a un joven estudiante*, Pamplona, 1991, pág. 21.

¹¹⁶ Rafael Gambra, «El acercamiento a la persona», cit., pág. 31-32. También tienen interés, del autor, los siguientes estudios, «Persona y sociedad», *Revista Internacional de Sociología* (Madrid) n.º 8 (1944), págs. 4-14; «Las implicaciones sociales de la persona», *Revista Internacional de Sociología* (Madrid) n.º 38 (1952), págs. 301-313.

¹¹⁷ Id., «El acercamiento a la persona», cit., pág. 32.

El planteamiento de Rafael Gambra se nos muestra como ejemplar, principalmente en su vertiente antropológica, explicando que el racionalismo liberal e individualista nunca accedió a la persona, quedándose en el individuo-átomo, y que el existencialismo fascistizante pretendió tan sólo agregar mecánicamente tales átomos.

Como ha subrayado un autor tan notable en el panorama de la filosofía jurídica contemporánea como Michel Villey, profesor de la Sorbona recientemente fallecido, desde que Hobbes transportara a las ciencias humanas y sociales el método «descompositivo-recompositivo» de la escuela de Padua, se produjo una inversión completa en la filosofía social, pues, en lugar de observar los conjuntos y su armonía intrínseca, como Aristóteles supo hacer, los descompone, los reduce a elementos singulares: las sociedades son reducidas a sus átomos constitutivos, a sus causas generatrices, que son los individuos, y, luego, se trata de reconstruir la sociedad, pero a partir de los individuos¹¹⁸. Desde un punto de vista más gnoseológico, el filósofo belga ya citado, Marcel de Corte, también ha escrito: «La realidad dismantelada por el análisis intelectual es recompuesta y rearticulada según otras configuraciones en una representación imaginaria de la cual la voluntad de poder se adueña para construir un mundo que ella dominará»¹¹⁹.

A través de los anteriores testimonios creo que se

¹¹⁸ Cfr. Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne. Cours d'histoire de la philosophie du droit*, París, 1975, pág. 655 y ss.

¹¹⁹ Cfr. Marcel de Corte, «L'intelligence en péril», *Itinéraires* (París) n.º 122 (1968), págs. 200 y ss. También del mismo autor, *L'intelligence en péril de mort*, París, 1972.

puede penetrar en el complejo problema que Gambra nos ha explicado. El liberalismo racionalista destruyó la persona de carne y hueso y la ciudad de consuno, dejando un canchal de individuos frente al Estado. La reacción existencialista supuso la comprensión de que tal sistema había llevado a la ausencia de auténtica convivencia social y la voluntad de salir de ese estado de postración. Pero en un universo sin personas, la mera reacción acabó por tomar como punto de referencia al hombre, pero al hombre encarnado en el Estado nacionalista o totalitario.

La solución, pues, está clara para Gambra en 1944: recuperar la «persona» para hacer «convivencia» y, en consecuencia, construir «ciudad»: «La solución para el problema social y político parece, pues, que estará, de una parte, en el acatamiento de un orden necesario de cosas infinitamente real, que será la relación óntica de la criatura para con el Creador en un credo religioso; y de otra, en partir del individuo. Pero no de ese individuo abstracto e irreal del individualismo liberal, sino del individuo cualificado, impulsado y hecho sujeto o principio de civilización por ese mismo espíritu religioso. Del individuo vinculado a unas tradiciones, encuadrado en unas instituciones, movido por unos afectos e intereses, enmarcado, en fin, en un orden concreto de realidades y de valores. Ha sido Gide quien ha escrito: "No amo al hombre, amo aquello que lo devora"»¹²⁰.

En este acercamiento a las relaciones vivas de la persona, así como en el anteriormente analizado intento de acceder a una auténtica metafísica, el existencialismo fracasó rotundamente. Sólo el abandono

¹²⁰ Rafael Gambra, «El acercamiento a la persona», cit., pág. 34.

de la ortodoxia de la escuela significó una cierta apertura en ese doble sentido. Así lo manifiesta Gamba, en ensayo posterior: «Hoy sale el ambiente de esta mentalidad cerrada y trágicamente existencialista por varios caminos que abren de consuno el espíritu y el instinto de conservación. Índice de ello es la preferencia de que hoy gozan en los medios propiamente filosóficos de Francia autores católicos como Marcel o Lavelle, que sólo profesaron el existencialismo como vivencia y percepción de la existencia concreta; es decir, la radical insuficiencia del racionalismo omnicomprensivo. Símbolo son asimismo los *Rencontres* intelectuales de la UNESCO, en los que un Mauriac ha señalado en la mera ordenación humilde y racional de la vida un asidero, un punto de apoyo, para salir del tragicismo nihilista aun sin necesidad de recurrir a las supremas vivencias metafísicas y de la fe. Y, no menos, la reciente filípica de Marcel contra Sartre y los espíritus corruptores que se instalan en los aspectos depresivos de la vida y de la realidad para utilizarlos como cantera de producción literaria»¹²¹.

Aunque quizás fuera Camus el exponente más claro de este giro. Gamba ciertamente así lo cree¹²²,

¹²¹ Id., «La moral del existencialismo», *Revista de Filosofía* (Madrid) n.º 42 (1952), y en el volumen *Eso que llaman Estado*, cit., pág. 73.

¹²² Id., *op. ult. cit.*, págs. 73-75. Sobre Camus ha escrito específicamente Gamba en algunas ocasiones, además de otro buen número de ensayos en los que hay referencias al mismo. Cfr. «La última posición de Camus», *Arbor* (Madrid) n.º 98 (1954); «Rebelión y Revolución en la obra de Camus», *Nuestro Tiempo* (Pamplona) n.º 69 (1960), págs. 120-130; «La rebelión cambia de campo», *Índice* (Madrid) n.º 107 (1957); «El exilio y el reino» *Verbo* (Madrid) n.º 231-232 (1984), págs. 73-94. Las referencias a Saint-Exupéry son mucho más tardías en la obra de Gamba respecto de las de otros autores como el propio Camus. Sin embargo, irrumpe con fuerza en el mundo de nuestro autor y se convierte en uno

como Michel Villey o Juan Vallet de Goytisolo haber pretendido trascender ese planteamiento, recuperando la verdadera dimensión tomista de la teoría de la justicia y propiciando su prolongación y aplicación a los nuevos conflictos jurídicos y políticos¹²⁴. También Francisco Canals, en teoría del conocimiento y metafísica ha sabido alcanzar la síntesis tomista originaria, saltando por encima de la ganga posterior¹²⁵. Y Alvaro d'Ors, no sólo en sus estudios de derecho romano, sino también en los de teoría política, ha puesto siempre su interés en el hallazgo del *etymos nomos* de cada institución, lo que a veces le ha conducido a la crítica rigurosa de algunos de los lugares comunes del discurso tradicionalista decimonónico¹²⁶. O Elías de Tejada, siempre original aun en la insistente reclamación de acogerse a las banderas de la tradición de las Españas¹²⁷.

También Rafael Gamba, tanto en su estilo como en su orientación básica ha huido de la mera repetición para tratar de alcanzar una veta de enriquecimiento continuador. Así pues, los autores del pensamiento tradicional contemporáneo más genuino no han sido neoescolásticos en su sentido negativo. Un buen ejemplo de cómo la tradición conserva renovando y renueva conservando.

Dentro de la orientación general antirracionalista que le caracteriza, encuentra Gamba en esos auto-

¹²⁴ Cfr. Miguel Ayuso, «Pluralismo y pluralidad ante la filosofía jurídica y política. Un apunte sobre la obra de Juan Vallet de Goytisolo», en el libro *Homenaje a Juan Vallet de Goytisolo*, volumen V, Madrid, 1990, págs. 7 y ss.

¹²⁵ Cfr. Id., «Francisco Canals y la escuela tomista de Barcelona», *Philosophica* (Valparaíso) n.º 12 (1989), págs. 224 y ss.

¹²⁶ Cfr. Id., «El pensamiento de Vázquez de Mella», *Verbo* (Madrid) n.º 263-264 (1988), págs. 363 y ss.

¹²⁷ Cfr. Id., *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, cit.

res —Camus, Saint-Exupéry— un refuerzo para esa su posición. No cabe duda de que podemos encontrar otras «lecturas» —como hoy se dice— de tan prestigiosos autores, pero tampoco es de condenar al olvido la personal interpretación de Gamba¹²⁸.

Para nuestro autor, Camus y Saint-Exupéry representan, al margen de los grandes sistemas del existencialismo —Heidegger y Sartre—, que por prurito de sistema se mantuvieron cerrados a toda trascendencia religiosa, la prolongación de la meditación existencial hasta la cercanía de la fe aunque sin traspasar el umbral. Son, dice, «espíritus itinerantes», que jalonan el camino hacia la reflexión, ya claramente inserta en la fe, de un Gabriel Marcel, un Michele Federico Sciacca, un Marcel de Corte, un Gustave Thibon y tantos otros que sostienen viva la llama de la auténtica filosofía en esta nueva época de un pensar cientifista o materialista¹²⁹.

De los autores que cita el párrafo referido quizás sea Marcel el que más ampliamente ha sido conocido y reconocido, y por lo mismo nos excusa de mayores precisiones. Sin embargo, los otros son muy importantes para el pensamiento tradicional, que es el que de un modo nuclear nos interesa en este trabajo.

Michele Federico Sciacca realizó la tarea de con-

¹²⁸ Otro autor que, dentro del panorama del pensamiento tradicional, ha extraído personal jugo, mucho y bueno, a la obra de Saint-Exupéry, ha sido el profesor argentino Bernardino Montejano. Puede verse, a este respecto, su *Aproximación al Principito*, Buenos Aires, 1996. Cfr., también, en cuanto acredita su aprecio por la versión de Gamba, su «Saint-Exupéry visto por Rafael Gamba», en el vol. *Comunidad humana y tradición política. «Liber amicorum» de Rafael Gamba*, cit., págs. 131 y ss.

¹²⁹ Rafael Gamba, «El exilio y el Reino», cit., pág. 73. Cfr. como ambientación general de todo este conjunto de autores de los que me he ocupado en estas líneas, Rafael Gamba, «La filosofía católica en el siglo XX», cit.

trastar la filosofía moderna con el pensamiento cristiano de raigambre más agustiniana, sacando a la luz una nueva faz de Antonio Rosmini, permanente punto de referencia de la filosofía italiana. En Juan Vallet de Goytisolo, y en general en el grupo de la revista *Verbo* —en la que escribió regularmente desde 1971 hasta su muerte en 1975, y en la que desde entonces han visto la luz algunos ensayos valorando su obra—, ha dejado una gran influencia¹³⁰.

Marcel de Corte, ya citado varias veces, y al que Gamba ha seguido en algunas cuestiones, se ha dedicado a revitalizar un aristotelismo de corte clásico y a reflexionar con provecho desde un suelo ideológico algo maurrasiano sobre diversos aspectos políticos del presente. También a denunciar con gran rotundidad la deriva de la Iglesia conciliar. Además de sus abundantes libros, ha venido colaborando en revista tan inequívocas como la parisina *Itinéraires*, de la que, una vez más, *Verbo* con frecuencia las ha traducido.

Gustave Thibon es de sobra conocido por sus libros filosóficos y de espiritualidad —con frecuencia del género de aforismos— y por haber extraído del campesinado toda su profundidad existencial. En política ha sido consecuente, con sus ensayos tan importantes como el célebre *Diagnostics. Essai de physiologie sociale*¹³¹, o sus *Entretiens avec Christian Chabanis*¹³², ambos traducidos, como la mayor parte de su obra, al castellano. Precisamente el epílogo a la

¹³⁰ Cfr. Juan Vallet de Goytisolo, «Cristianismo y mundo moderno según el profesor Sciacca», *Verbo* (Madrid) n.º 201-202 (1982), págs. 29 y ss.; Id., «Sciacca, de Aristóteles a Santo Tomás», *Verbo* (Madrid) n.º 271-272 (1989), págs. 70 y ss.

¹³¹ Cfr. Gustave Thibon, *Diagnostics. Essai de physiologie sociale*, París, 1940.

¹³² Cfr. Id., *Entretiens avec Christian Chabanis*, París, 1975.

incoherencia o degradación, con la vivencia del «Reino», sentimiento de armonía y de pureza o nitidez donde cada cosa y cada paso tienen su sitio¹³⁴; el intento de alcanzar el «Palacio» o la «Ciudadela». Este proceso aparece explicado desde distintos ángulos en varios ensayos, pero es en el libro *El silencio de Dios* donde encontramos su más detenida presentación.

El itinerario parte de considerar cuál es el «insensato» de la civilización moderna, ese contradictor implícito o explícito contra el que todo sistema se construye y se expresa y que va adquiriendo, según las épocas y sistemas filosóficos, diversos sentidos. Fue san Anselmo de Canterbury quien, en el remoto siglo XI, dio el nombre de «insensato» a ese contradictor implícito de su pensamiento, que para él era simplemente el ateo, el que niega la existencia de Dios. Porque en un mundo mental sólidamente cristiano como el suyo, no cabía admitir que fe y razón discrepasen. Dios, para san Anselmo, es demostrable por el solo análisis de su concepto (argumento ontológico) y negarlo es contradictorio, ilógico.

En un extremo histórico contrario, el «insensato» del pensamiento filosófico post-racionalista no es ya

¹³⁴ Gamba dedica una parte de su ensayo «El exilio y el Reino» a hacer una glosa —quizás algo más que una glosa— sobre el proceso de la angustia y la soledad humana, donde, en oposición a los planteamientos marxistas y psicoanalíticos, se enfrenta con temas como la infancia, el viaje al propio tiempo o la «novela» de la propia vida. Resulta un texto límpido y hasta emocionante, en el que la propia peripecia del autor —recién enviudado cuando pronunció la conferencia de la que trajo causa el posterior artículo— se refleja de modo admirable. Cfr. el ensayo de José Miguel Serrano, «Gamba y el reencuentro del tiempo», en el volumen de Miguel Ayuso (ed.), *Comunidad humana y tradición política. «Liber amicorum» de Rafael Gamba*, cit., págs. 183 y ss.

el ilógico, sino el logicista —«el perverso Amok de la razón pura»— que aplica el escalpelo de su criticismo a toda norma o principio que sostiene la vida interior de los hombres o las costumbres de la sociedad para demostrar que no son en absoluto necesarias y que igualmente podrían sustituirse. Cuando acaba su obra demoledora se llega a aquel marasmo escéptico en que se cumple el dictado «cuando todo es posible, ya nada puede hacerse».

Pero no podemos detenernos aquí. Casi tan sólo hemos traspasado las jambas del problema, porque la obra de Saint-Exupéry —siempre, insisto, en la lectura e interpretación de Rafael Gamba— posee, además de esa virtualidad de describir poéticamente el estadio del pensamiento filosófico, una serena intención constructiva: «La edificación de una nueva patria de los hombres donde la autoridad, el deber y el fervor comunitario dejen de ser elementos extraños al hombre mismo, rémoras de su personalidad»¹³⁵.

Es decir, opone una constelación de nociones y actitudes a esa subversión del insensato. Y entre ese conjunto de afirmaciones hay que destacar principalmente dos: las nociones, complementarias en su fondo aunque su divulgación no haya corrido paralela en ambos casos, con notoria desventaja para la segunda, de *engagement* y *apprivoisement*. El *engagement* —que puede traducirse, aunque insuficientemente, porque supone también la noción de entrega al objeto o a la acción misma, por *compromiso*— ha revalorizado, contra todas las tendencias procedentes de una común

¹³⁵ Rafael Gamba, «La ciudad humana de Antoine de Saint-Exupéry», cit., pág. 503.

mundo visual de cosas, ante todo porque las cosas son —o pueden ser— lo único que en su vida no cambie y le libre, en su percepción diaria, de la tragedia íntima del envejecimiento y la anticipación del morir». «Las civilizaciones históricas se han aferrado siempre a un conjunto de realidades —modos de construir, de habitar, de relacionarse, de vestir—, de costumbres y de símbolos, que han considerado como suyos y de los que han procurado no separarse, sean cuales fueren sus vicisitudes. Es el impulso que hizo traer a los árabes las palmeras hasta España desde el lejano desierto de Arabia. La continuidad de las cosas y las costumbres, el paso por ellas de las generaciones, les otorga ese carácter cuasi-sagrado que acompaña a toda tradición, sea familiar, sea de un pueblo. Tanto la costumbre grecorromana como la germánica conferían a los bienes patrimoniales un valor religioso que impedía su enajenación u obligaba, en caso necesario, a hacerla preceder de una ceremonia de des-sacralización»¹³⁹.

El rito, en sentido amplio, es la estructura del suceder temporal comunitario: «El se forma también de una originaria determinación —invención— existencial, de una aceptación y de una costumbre sacralizada en tradición. El rito alberga al hombre en el tiempo, como la mansión lo alberga en el espacio. El también le otorga su bien máspreciado: el sentido de las cosas, en cuya virtud no se pierde su vida en la incoherencia y el hastío». «La solemnidad es compañera natural del rito, y lo preserva y subraya su santificación en el correr del tiempo. Así la oración ante la comida en común hace de ésta un rito fami-

¹³⁹ Id., *loc. ult. cit.*, pág. 515.

liar, respetable por sí mismo y fijo en un tiempo y en un orden, distinto por completo de una función fisiológica regida por sólo normas de economía o de higiene. Así la oración de mediodía o de la puesta de sol, o el día dedicado a Dios... Así la solemnidad en el acto de administrar justicia o de enseñar en cátedra o de otorgar culto a Dios por la que quienes lo ejercen se sienten ministros de algo más alto que ellos mismos. El rito forma la estructura del tiempo humano y libra al hombre de perderse en un día sin horas o en una semana sin días o en un año sin fiestas "que no muestre rostro alguno"»¹⁴⁰.

Finalmente, por lo que hace a la maduración del vivir, se relaciona profundamente con el drama íntimo del existir humano, con la radical incompresión y angustia hacia el fluir temporal que «nos consume a la vez que, en cierto modo, nos crea»¹⁴¹.

Podemos, enlazando con el juicio del profesor Millán Puelles antes transcrito, en el que destacaba la raigambre aristotélica de la concepción de la Ciudad que tiene Rafael Gambra, volver sobre el asunto para concluir el capítulo. Es sabido que para el estagirita la Ciudad no consiste en la comunidad de domicilio, ni en la garantía de los derechos individuales, ni en las relaciones mercantiles: «La ciudad es la comunidad en el bien para alcanzar una existencia humana virtuosa»¹⁴².

De esta idea —nota Millán— hace Gambra el punto de partida, y como el lema, del capítulo que en *El silencio de Dios* dedica a la Ciudad humana, si bien no es ese el único lugar donde se ocupa de ella

¹⁴⁰ Id., *loc. ult. cit.*, pág. 516.

¹⁴¹ Id., *loc. ult. cit.*, pág. 519.

¹⁴² Aristóteles, *Política*, libro V.

desde el punto de vista del «compromiso» y tomando por base la concepción aristotélica de la *polis* o convivencia civil: «Esta concepción cuyo eje es el amor al bien común por encima del individualismo (en resolución, por encima del egoísmo), la enriquece Gambra, en lo que atañe a la manera de decirla, con fórmulas tomadas de uno de sus escritores predilectos, Antoine de Saint-Exupéry, para quien es el fervor lo que hace que realmente exista la Ciudad. Y este fervor, ¿qué otra cosa es sino la más cálida modalidad del amor al bien que une a los hombres en auténtica convivencia ciudadana, radicando en un compromiso mutuo que nada tiene que ver con el mero utilitarismo de la mayor parte de las modernas concepciones del Estado?»¹⁴³.

Esa es el signo más neto de la obra del filósofo navarro, donde encarna su «antimodernismo» constante. El profesor italiano Danilo Castellano¹⁴⁴, uno de los más finos filósofos prácticos de nuestros días, con referencia a Gambra precisamente, ha destacado cómo en la obra de éste se muestra que la modernidad, entendida en sentido axiológico y no cronológico, es racionalismo, y por tanto supone —y son palabras de Gambra— «el alejamiento (...) de lo concreto existente, y en la vida social, de lo personal humano». Es que la modernidad —sigue Castellano— es esencialmente un intento por parte del hombre de imponer su diseño a la realidad, de ordenar el mundo según su deseo. Transforma así necesaria-

¹⁴³ Antonio Millán Puelles, «Compromiso y razón. En torno a la figura intelectual de Rafael Gambra», loc. cit.

¹⁴⁴ Cfr. Danilo Castellano, «La política antimoderna de Rafael Gambra», en el volumen de Miguel Ayuso (ed.), *Comunidad humana y tradición política. «Liber amicorum» de Rafael Gambra*, cit., págs. 55 y ss.

mente la filosofía en «sistema», no en el sentido de que aquélla no necesite la eliminación o la superación de toda contradicción, sino en el de que se hace «logicismo» absoluto, desarrollo de una «idea» que no es idea. Y no importa si esta pretensión está ligada a una ideología «fuerte» o «débil»; lo que cuenta es el hecho de que, lejos de ser búsqueda de la verdad, lejos de ser conquista —por dura e inagotable que sea— de la idea o del concepto, se hace inevitablemente ideología, punto de vista u opinión: una opinión que pretende ser idea, ser verdad, y ser constitutiva del *logos* de los entes.

Por tanto, es la conclusión de Castellano, explicitando tesis implícitas en nuestro autor, la modernidad es necesariamente «dogmática», no admite discusión; es estructuralmente «hipótesis» —aunque sea hipótesis interpretativa—, no justificación teórica de la realidad; es —como Augusto del Noce decía del racionalismo, esencia de la modernidad— un acto de fe¹⁴⁵. Esta es la encrucijada de Rafael Gambra. En ella han de injertarse todos sus desarrollos y discusiones. Por los que vamos a internarnos en las páginas siguientes...

¹⁴⁵ Cfr. Augusto del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bolonia, 1964; *Il suicidio della Rivoluzione*, Milán, 1978.

**PARTE SEGUNDA
SUS APORTACIONES
AL PENSAMIENTO TRADICIONAL**

Introducción

Después de esta exposición sintética un tanto indiferenciada —pues lo contrario obliga a mutilar y a escindir en un esquematismo inadmisibile—, creo que podemos pasar a afrontar un tratamiento separado de las temáticas más notables que justifican la adscripción de nuestro autor al pensamiento tradicional. Sin embargo, y por el carácter circular —aunque no por ello pobre ni mucho menos, sino todo lo contrario— y cohesionado del pensamiento de Gamba, tendremos ocasión más adelante de insistir y depurar mucho de lo que apretadamente he resumido en lo anterior.

Para nuestro autor, el pensamiento tradicional —la filosofía política subyacente a la Cristiandad y articulada a través de su prolongación en el tradicionalismo— tiene un contenido esencial que se encierra, reducido al mínimo fundamental, en dos preceptos del Decálogo, de los que cabe derivar un conjunto de realidades y principios. Son el primero de los referentes al honor de Dios y el primero de los referentes al prójimo, es decir, respectivamente, el primero y el cuarto de los mandamientos de la Ley de Dios.

Respecto al primero, se concentra en la concepción de la sociedad humana como «comunidad», por oposición a la mera «coexistencia» del pactismo y el voluntarismo carismático; en la fundamentación religiosa de toda sociedad histórica —que tiene sus orígenes en una creencia y una emoción colectiva— frente a la concepción liberal y tecnocrática; en la necesidad de una comunión de fe y de relaciones ónticas para la convivencia social frente a la libertad religiosa del progresismo; y en la esencialidad de las formas de gobierno en sus implicaciones religiosas frente al indiferentismo de las democracias cristianas que pretenden la simple impregnación religiosa desde los individuos.

Respecto al cuarto, lleva a temas tales como el fundamento familiar de la sociedad y el sentido de la *pietas patria*, que alcanza hasta la concepción del poder; la estructura corporativa e institucional de la sociedad y su jerarquización teleológica; el principio general de «subsidiariedad» en la aplicación del poder con respecto a la global «soberanía social» y a las foralidades locales, territoriales, profesionales etc.; y la representación orgánica¹⁴⁶.

En cualquier caso, conviene no perder de vista algo que inexorablemente habrá de volver a estas páginas con reiteración. Aisladamente consideradas, las temáticas que acabo de apuntar pueden resultar incomprensibles o nocivas incluso para el orden social. Las banderas del federalismo, democracia, corporativismo, etc., que muchas veces se agitan en el mundo de hoy como lema de redención,

¹⁴⁶ Cfr. Rafael Gamba, *Tradición o mimetismo*, Madrid, 1976, pág. 316.

sólo se conjugan e integran como sistema armónico en el pensamiento tradicional, que les añade, además, el elemento vivo de la continuidad y la fe interior. De ahí que, desde la destrucción de la unidad de la Cristiandad aparezcan insolidarios aspectos y elementos que antes estaban firmemente integrados. Bueno será tenerlo en cuenta cuando, por necesidades expositivas, nos veamos obligados a diseccionar y esquematizar un pensamiento vivo y armónico¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Cfr. Id., *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., pág. 213. He ilustrado esa idea en mi estudio «La evolución ideológica en torno al centralismo», *Verbo* (Madrid) n.º 215-216 (1983), págs. 617-638.

Capítulo 1
Concepción comunitaria
de la civilización y la política

El exilio y el Reino

Parte nuestro autor de una apreciación de ámbito individual y naturaleza psicológica, tomada del análisis de Camus y Saint-Exupéry, que luego traspasa al terreno de lo colectivo y de cuya prolongación brota una de las vetas más fecundas de su pensamiento.

La gran pregunta de cómo los hombres podrán librarse, dentro de lo posible, de la soledad y el exilio, o lo que es lo mismo, la interrogante sobre cómo dotar de sentido a la existencia humana que —de creerlos—, al parecer, no lo tiene por sí misma, recibe una respuesta terminante: «Sólo hay —escribe un comentarista de Saint-Exupéry— un verdadero lujo en la existencia, y es el de las relaciones humanas»¹⁴⁸. El desarrollo de Gamba, que vamos a seguir, alcanza gran extensión y profundidad. Ese lujo radica en una mano que estrechar o en una mirada que nos comprende y aquieta: «La comunicación en-

¹⁴⁸ Cfr. A. Devaux, «Solicitude et communion chez Saint-Exupéry», *La Table Ronde* (París), sep. de 1959, pág. 42. *Apud* Rafael Gamba, «El exilio y el Reino», cit., pág. 79.

tre los espíritus salva al hombre de la soledad y es capaz de otorgar a su vida el sentido que ni su mera existencia ni el mundo circundante le ofrecen»¹⁴⁹. Sin embargo, con ser lo anterior de una gran importancia para captar el núcleo del pensamiento de Gamba, no es en modo alguno suficiente sin ciertas precisiones que perfilan y delinear su dirección.

En efecto, y en primer término, no se trata de una simple actitud dialogante —del *yes-man*, el hombre que siempre dice sí—, ni menos del ideal de comprensión universal patrocinado desde instancias diversas¹⁵⁰ y mero lubricante de unas relaciones carentes de objeto y apoyatura al haberse convertido todo en opinión y haber quedado suprimidas o cuando menos difuminadas las nociones de verdad y bien. Un planteamiento tal no sólo sería ajeno a la pretensión de nuestro autor sino que propiamente se situaría en los antípodas del mismo. Porque, «es inútil una actitud de acuerdo si no existe un contenido posible de ese acuerdo ni una finalidad verdadera o punto de referencia para el mismo». «De un puro intercambio de palabras y opiniones que excluyen, como regla de juego, la objetividad y la verdad, sólo puede esperarse un refuerzo de la angustia existencial, de la soledad y del exilio. Sólo en el descubrimiento compartido de la verdad o del bien objetivos —en el *coincidir* así en la intimidad de otras

¹⁴⁹ Rafael Gamba, «El exilio y el Reino», cit., pág. 79.

¹⁵⁰ Gamba menciona expresamente la UNESCO. En algunos otros trabajos ha sometido a crítica la orientación en materia educativa de este organismo especializado de las Naciones Unidas. Cfr. «Enseñanza y Educación», *Verbo* (Madrid) n.º 85 (1970), págs. 439-444; «El tema de la enseñanza y la Revolución cultural», *Verbo* (Madrid) n.º 89 (1970), págs. 889-895; «La amenaza de la psicología», *Verbo* (Madrid) n.º 105 (1972), págs. 509-515 entre otros.

almas— se puede elevar esa relación humana —verbal o conceptual— al nivel superior de compenetración o comunión»¹⁵¹.

El texto anterior se presenta realmente como un fogonazo, pleno de incitaciones y preñado de aciertos. Se desenvuelve —como anunciaba al comienzo de este epígrafe— en el terreno individual y desde un punto de vista marcadamente psicológico. No se hace muy difícil, sin embargo, y casi diría que está implicado en la propia contextura del pensamiento del autor, trasladar el planteamiento al terreno colectivo y desde un prisma teórico: la crítica del Estado neutro o del consensualismo como base de una concepción meramente formalista, o la necesidad de una moral invariante en el orden político, pueden considerarse incoados en la explicación anterior.

Pero no nos adelantemos en ese terreno y detallamos el análisis de Gamba todavía en el marco individual y psicológico. No es el lenguaje —continúa—, considerado como mera moneda de cambio, instrumento adecuado para expresar las matizaciones infinitas del pensamiento y la individualidad irrepetible de los seres. Desde Protágoras hasta Bergson o Saint-Exupéry esa realidad incontestable ha sido ilustrada en su ultimidad desde enfoques plurales.

Entonces, la pregunta se transforma en ¿qué tipo de comunicación humana poseerá la virtualidad de librarnos de la soledad y otorgar sentido a nuestra vida? Y la respuesta parte de reconocer la necesidad extrasubjetiva para fundamentar esa comunicación salvadora¹⁵². El análisis de Gamba alcanza aquí una

¹⁵¹ Id., «El exilio y el Reino», cit., pág. 79.

¹⁵² Gamba, *loc. ult. cit.*, pág. 80, cita al respecto la novela de Pierre

finura y una penetración extraordinarias. Centrado preferentemente en la evolución espiritual de Saint-Exupéry va diseccionando sucesivamente la «camaradería», la «amistad» y el «amor» como relaciones centrales en la huida de la incomunicación. En las dos primeras encontramos rasgos inconfundibles de nobleza pero también tentaciones evidentes de mistificación y falsedad. Sólo el amor —y el amor conyugal ejemplarmente— es el verdadero lujo de la existencia, que nos libra del exilio y nos encamina al Reino, y su raíz se halla en que en su seno dos vidas se «intercambian» contra una obra que trasciende de la una y de la otra, el propio hogar, en una «concepción del hombre y de su vida antitética de esto que hoy se llama "humanismo" o teoría *liberadora* del individuo (moral de la liberación, pedagogía liberadora, incluso teología de la liberación)». «Según estas últimas teorías, el hombre se *libera* y se *realiza* cuando se *desaliena* y desvincula; es decir, cuando logra desasirse de cuanto no es él mismo (prejuicios, creencias, normas, vinculaciones de todo género)»¹⁵³.

En la crítica a esta antropología entra ya de lleno en el terreno social o político: «El mundo —nuestro mundo— no es algo que nos es dado por el hecho

Boullé, *El puente sobre el río Kwai*, y las obras de Camus y Saint-Exupéry, *La peste* y *Citadelle*, respectivamente.

¹⁵³ Cfr. Id., *loc. ult. cit.*, pág. 84. La crítica de Gamba a esta teoría, en el fondo antropológica, además de en el texto que sigo en las últimas páginas, puede encontrarse en otros muchos lugares. Especialmente significativo es su artículo «La propiedad: sus bases antropológicas», *Verbo* (Madrid) n.º 181 (1980), págs. 75-82, con un desarrollo que trasciende al orden social. La bibliografía referida a la moral, pedagogía y teología liberadora o de la liberación es muy cuantiosa y excede de lo que aquí debe dejarse constancia. Con todo, el texto de Gamba anuda todas estas posiciones en torno de un núcleo que expone y critica de modo transparente.

de nacer o de ser ciudadanos, sino algo que debemos conquistar o forjarnos en un esfuerzo de entrega y a la vez de conquista. Otro tanto acontece con la libertad y los derechos. Tan irreales son los llamados "derechos del hombre" como la filantropía o amor indiscriminado a la humanidad. Se ama a personas o cosas concretas que de algún modo hemos hecho nuestras —se puede amar a todo prójimo por el amor concreto y personal a Dios—; se posee la propia libertad —capacidad concreta de obrar o de hacerse respetar— y se goza del derecho que personal o colectivamente hemos sabido ganar o, al menos, defender. Tal es "nuestro mundo", actualización de potencialidades *en intercambio* con otros seres que nos perfeccionan, precisamente por otorgar contenido y sentido a nuestra existencia»¹⁵⁴.

Ahí brota el sentido del Reino: «El Reino hace que los hombres se *intercambien* mutuamente en el amor y en el fervor, buscando juntos, por más que no lo sepan, algo que los trascienda. No busques el Reino ni el amor en una sociedad utilitaria y sólo convivente en la que los hombres se sirvan sólo a sí mismos y a su propio bienestar. Las plantas diversas se destruyen unas y otras disputándose la tierra y el

¹⁵⁴ Rafael Gambra, «El exilio y el Reino», cit., pág. 87. Gambra, cuando roza cuestiones relacionadas con el mundo jurídico, suele mostrarse especialmente acertado, quizás porque parte de la antropología filosófica y la psicología. Su referencia crítica a la teoría de los derechos humanos, su análisis del fondo del Estado de derecho y la obligación política o su consideración de las fuentes del derecho, esparcidas a lo largo de su obra, y por su puesto sin tratamiento sistemático, encierran notable interés para los juristas que quieran trascender el saber meramente técnico para alcanzar el científico y el filosófico. Cfr. Juan Vallet de Goytisolo, «La obra de Rafael Gambra vista desde la filosofía del derecho», en el volumen de Miguel Ayuso (ed.), *Comunidad humana y tradición política. «Liber amicorum» de Rafael Gambra*, cit., págs. 93 y ss.

alimento; en el árbol, en cambio, cada rama se beneficia del desarrollo de las otras y, aun distintas, es una la savia que las recorre y vivifica. Así acontece al hombre en el Reino, donde cada vida se nutre de un común sentido de la trascendencia y se comprende y hermana con los demás en un mismo lenguaje valoral»¹⁵⁵. Y por ahí también se alcanza una ley que es de consuno de naturaleza y de gracia y que toca tanto a la Ciudad humana como a los individuos. Al igual que los árboles —en la alegoría antes iniciada— crecen y se orientan hacia el calor y la luz del sol, aun sin saberlo, valiéndose de los principios nutricios que captan en la tierra, así también los hombres buscan, aunque lo ignoren, y por encima de los espejismos del provecho, el placer, los honores o el poder, la trascendencia sobrenatural, es decir, a Dios mismo.

Si el hombre viviera siglos —piensa Gamba—, quizá llegaría, tras frustraciones sin cuento, a comprender esta verdad. ¿Y los pueblos y las civilizaciones? Ya hemos adelantado que siguen esta misma ley, y nuestro autor lo explica reelaborando viejas ideas platónicas con modernos textos saint-exupérianos: «Un pueblo, una civilización, es como un gran árbol que mira hacia lo alto y se engrandece, o mira hacia la tierra cuando decae y se corrompe. Ya Platón comprendió esta naturaleza profunda de la *polis* o ciudad humana al identificar la política con una *paideia* o sistema de educación. Una civilización es, en su fondo, un medio humano en el que sus miembros aprenden a conocer y a amar el espíritu y la fe de esa cultura recibida y, por ello mismo, a ser

¹⁵⁵ Rafael Gamba, *loc. ult. cit.*, pág. 89.

capaces de prolongarla y enriquecerla. Esa *paideia* se apoya en la espontaneidad con que los hombres aman su propia casa, su patria —cuando ésta posee rostro humano y raíces divinas— y, a través de ellas, su remoto y religioso origen»¹⁵⁶.

Vemos así que irrumpe la trascendencia en este universo. Trascendencia que lo es «al otro», considerado en sí mismo y no como mero objeto, pero que sobre todo lo es a «lo otro», Dios. Esta doble apertura es la que pasa a ser objeto de nuestra consideración en lo siguiente.

La naturaleza comunitaria de la convivencia humana

Para ello hemos de entrar en ciertos desarrollos muy queridos para nuestro autor y que se centran en torno de lo que es la sociedad humana radical como «comunidad»¹⁵⁷. Luego habremos de ver qué

¹⁵⁶ Id., *loc. ult. cit.*, págs. 89-90.

¹⁵⁷ Cfr. Id., *La unidad religiosa y derrotismo católico*, cit., libro que analizaremos en lo que sigue, y también los ensayos, anteriores o posteriores a dicho libro, pero en los que en cualquier caso extiende y desarrolla algunos de los extremos contenidos en el mismo: «La filosofía religiosa del Estado y el derecho», *Revista de Filosofía* (Madrid) n.º 30 (1949), págs. 433-457; «La idea de comunidad en José de Maistre», *Revista Internacional de Sociología* (Madrid) n.º 49 (1955), págs. 57-85, convertido en *Estudio Preliminar* a la edición de las *Consideraciones sobre Francia* publicada en la Biblioteca del Pensamiento Actual; su estudio preliminar a la edición de *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política*, Madrid, 1966; o «Comunidad y coexistencia», *Verbo* (Madrid) n.º 101 (1972), págs. 51-59. En cualquier caso, derivan también de este tema central otros también relevantes para el objeto de este estudio: la oposición al régimen constitucional [*Tradición o mimetismo*, cit.], al proceso de europeización [*Releyendo el Prólogo de Menéndez Pidal*], *Atenco* (Madrid) n.º 35 (1953); «La polémica sobre Ortega como símbolo», *Nuestro Tiempo* (Madrid) n.º 61

sentido da Gamba a esos términos y cómo explica esa idea. Pero antes deben sentarse las premisas de las que parte y el camino que sigue hasta alcanzar esa conclusión.

Para ello, y procediendo tanto afirmativamente como a través de la crítica de las concepciones que considera erradas, reafirma la tesis escolástica del hombre «un animal político», proyectado constitutivamente a vivir en sociedad, con su correspondiente corolario del carácter esencialmente religioso, precisamente por radicar en la naturaleza humana, a modo de proyección de sus tendencias y estratos profundos¹⁵⁸.

Por eso, comienza por desmontar la doble objeción que se ha levantado contra la necesidad de que el hombre rinda culto a Dios en el doble plano de su intimidad personal y de la sociedad que forma. En primer término —es el ángulo más radical— se ha negado que la sociedad constituya un objeto suscep-

(1959); «Une polemique au sujet d'Ortega et sa signification profonde», *La Table Ronde* (París) n.º 144 (1959), págs. 97-110], e incluso toda su aportación al debate sobre la libertad religiosa y aun a la crisis de la Iglesia tras el Concilio Vaticano II [«La Declaración de Libertad Religiosa y la caída del Régimen Nacional», *Boletín de la Fundación Nacional Francisco Franco* (Madrid) n.º 36 (1985), págs. 1 a IX]. El mero repaso del índice del libro citado en primer término permite seguir con toda claridad el orden de su exposición y el sentido de su pensamiento.

¹⁵⁸ Gamba hace un análisis muy original de la sociedad como proyección de las potencialidades naturales del hombre, incluida la individualidad, atendiendo a los estratos ónticos en que cala dicha sociedad. Cfr. «Las implicaciones sociales de la persona», citado anteriormente, así como los también citados «El acercamiento a la persona» y «Persona y sociedad». El primero de estos ensayos, luego reelaborado e incorporado a *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, presenta especial interés respecto a otros aspectos del pensamiento de su autor. En un epígrafe posterior, y al referirnos a su dimensión sociológica, intentaremos demostrarlo.

tible de religación sobrenatural o que sea penetrable por ella. La sociedad —escribe Gambra resumiendo este planteamiento para a continuación pasarlo por el tamiz de la crítica— sería una realidad neutra, puramente coexistente o funcional, de tal modo que hablar de «religión comunitaria» constituiría algo contradictorio en sí mismo, como lo serían unas matemáticas católicas o musulmanas¹⁵⁹. A semejante conclusión se ha desembocado tanto desde los individualismos liberales como desde los universalismos totalitarios, y para refutarla dedica Gambra unas consideraciones muy agudas sobre el calado de la sociabilidad en los distintos estratos ónticos del hombre —ser, animal y racional— y, consecuentemente, sobre el carácter de los respectivos modos de tendencia —impulso natural, instinto y voluntad racional— de fuentes de la vida social.

Prescindo aquí, y por el momento, tanto de la explicación respecto de su desarrollo negativo como de su afirmación estrictamente positiva, que tendrán encaje al exponer su sociología, dado que ahora sólo nos interesan los mojones que acotan su pensamiento sirviendo de premisas a su entendimiento comunitario.

Finalmente, si el hombre es —de un lado— un compuesto de cuerpo y alma llamado por la gracia al orden sobrenatural, y —de otro— la sociedad emerge como eclosión de la misma naturaleza humana, no parece que tenga explicación racional el

¹⁵⁹ Cfr. Rafael Gambra, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, cit., pág. 11. Esta problemática aparece indudablemente unida a la de si existen una filosofía cristiana y un orden político cristiano. Gambra no parece tener dudas al respecto. Cfr. «La filosofía católica en el siglo XX», cit., donde hay una síntesis muy interesante.

hecho de que la sociedad, en sí, quiera prescindir del aspecto trascendente de la vida. El hombre está religado con Dios pública y privadamente, individual y socialmente¹⁶⁰.

Por tanto, de acuerdo con las conclusiones a que nuestro autor llega, la sociedad humana nos aparece, a través de su propio análisis, no sólo como una realidad permeable a una inspiración religiosa de fines y de espíritu, sino como algo esencialmente religioso —«comunitario», en el sentido que otorga al término y que en lo que sigue procuraremos elucidar— precisamente por radicar en la naturaleza humana a modo de proyección de sus tendencias y estratos profundos¹⁶¹.

La segunda objeción a que antes aludía se sitúa en el ángulo de quienes, partiendo no de la sociedad misma, sino del hecho religioso, afirman la heterogeneidad radical de la fe —de la cristiana concretamente— con el orden social y político: «No afirman la esencial neutralidad religiosa de la sociedad, sino la radical intimidad del hecho religioso y la imposible relación entre los fines y vivencias religiosas y aquellos otros de la sociedad y el Estado»¹⁶².

Aquí, por tanto, y para refutar tal opinión, varía nuestro autor de enfoque desde la metafísica a la filosofía religiosa del Estado y el derecho, cumpliéndole analizar «si desde el análisis del hecho religioso mismo —desde los términos y naturaleza de esa re-

¹⁶⁰ De nuevo encontramos una influencia de raigambre platónica, antes subrayada, ya que entiende que en la sociedad está escrito en letra grande lo que en pequeño está escrito en el hombre.

¹⁶¹ Cfr. Rafael Gambra, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, cit., pag. 22.

¹⁶² Id., *op. ult. cit.*, pág. 11.

ligación trascendente—, nos aparecen esenciales o inesenciales el Estado y el derecho, esto es, la estructura del orden social»¹⁶³.

Gambra, a través de un repaso histórico y doctrinal en el que tienen cabida la tradición paulino-agustiniana y la tesis tomista, así como las opiniones de Guardini, Gilson y Max Scheler¹⁶⁴ —y en el que resalta con especial fuerza la distinta significación del catolicismo y del protestantismo¹⁶⁵—, nos conduce a la conclusión de que el Estado, tanto en su origen como en su fin, lleva entrañada una relativa

¹⁶³ Id., *op. ult. cit.*, pág. 25. Cfr. también el ensayo específico «La filosofía religiosa del Estado y del derecho», cit., en que desarrolla más extensamente la cuestión.

¹⁶⁴ Gambra contrapone la opinión de Etienne Gilson a los juicios de Scheler o Guardini, y sostiene que la corriente teológico-racional no es menos antigua que la intimista, más aún puede encontrarse incluso como uno de los aportes del agustinismo. Es su síntesis, pero no por la vía del eclecticismo sino de la encarnación, la que caracteriza al pensamiento cristiano. Por eso, las alusiones a Scheler o Guardini, en cuanto que en algún lugar han hecho hincapié excesivo en el factor personal, son críticas. Respecto de Guardini, hay que decir, sin embargo, que ha ejercido un cierto influjo sobre el pensamiento tradicional. Gambra puede haber disentido de algunas páginas de la *La esencia del cristianismo*; Alvaro d'Ors ha polemizado con él ha propósito del tema, del que posteriormente me ocuparé, de España y Europa; otros han podido cuestionar su adhesión al movimiento litúrgico. En cambio, no es menos cierto que Vicente Marrero ha asumido buena parte de su sustancia y que Frederick D. Wilhelmsen también ha aprovechado muchas de sus reflexiones. Cfr. respectivamente, Vicente Marrero, «La distinción cristiana», en el volumen *Psicología religiosa y pensamiento existencial*, Madrid, 1963, tomo I; Frederick D. Wilhelmsen, «Introduction» a *The End of Modern World*, Chicago, 1956. Se trata de un agudo comentario a la edición inglesa de *Das Ende der Neuzeit*.

¹⁶⁵ Cfr. Rafael Gambra, «La filosofía religiosa del Estado y el derecho», cit., y las págs. 29 y ss. de *La unidad religiosa y el derrotismo católico*. En las págs. 448 y ss. de aquella y en las 35 y ss. de éste se añaden un conjunto de consideraciones sobre la tesis de Max Scheler de la «conclusión de la paz entre la Iglesia y la democracia», de las que me ocuparé más adelante.

significación religiosa. En su origen, porque sus últimas raíces están en Dios, ya que toda potestad deriva de El. En su fin, porque el poder público es un coadyuvante al bien y fin últimos del hombre. De la misma manera cabe argumentar respecto al derecho: ¿no es éste acaso el más bajo escalón del orden jurídico universal, cuyo vivo hontanar se pierde en el seno de la ley eterna y la ley natural?¹⁶⁶.

Una vez resuelta la índole de la significación religiosa del orden político-jurídico, examinada tanto desde el ángulo de la sociedad como desde el de la religión, investiga Gamba la naturaleza de esa sociedad inspirada por un sentido de la religación, «esa forma especial de vivir los hombres en Ciudad humana bajo una inspiración religiosa»¹⁶⁷, a la que llama «comunidad» como opuesta a la «sociedad», tomando este último término en el sentido de una mera coexistencia práctica o funcional, según la distinción que divulgó Tönnies y ha llegado a ser común en la sociología contemporánea¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Cfr. la síntesis de Gabriel de Armas, en el comentario al libro de Gamba tan citado, *Verbo* (Madrid) n.º 39 (1965), págs. 551 y ss.

¹⁶⁷ Cfr. Rafael Gamba, *La unidad religiosa y el derrotismo político*, cit., págs. 6 y 45-46.

¹⁶⁸ Cfr., de nuestro autor, «La idea de comunidad en José de Maistre»; el capítulo III de *La unidad religiosa y el derrotismo católico*; «Estudio preliminar» a *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política*; «Comunidad y coexistencia»; las páginas 31-45 de *Tradición o mimetismo*; «El exilio y el Reino»; y una buena parte de *El lenguaje y los mitos*. Respecto a la valoración de Gamba sobre Maistre, algo diré más adelante al ocuparme del concepto de tradición de aquél. En cuanto a una evaluación conjunta de la exposición de nuestro autor en este punto, así como de sus variaciones a lo largo del tiempo, sólo considero oportuno subrayar que en los textos más recientes —sin perjuicio de una recepción plena y orgánica de la idea expuesta en los más antiguos— se aprecian unas sabrosas consideraciones tanto sobre la ambigüedad y equivocidad del

La contraposición aparece nítidamente expuesta por nuestro autor: «La *comunidad* es voluntad orgánica en torno a un sobre-tí comunitario (una fe, un imperativo raíz). En ella, el todo es antes que las partes, y el pensamiento está envuelto por una voluntad. Ejemplos típicos son la familia, la Patria, la Iglesia. La *sociedad*, en cambio, es voluntad reflexiva,

uso moderno del término comunidad, como una denuncia de la manipulación a través de las palabras que también opera con el mismo. Así, escribe, refiriéndose al ámbito religioso, que el término comunidad es utilizado hoy en dos sentidos antitéticos, diferentes ambos del concepto en que siempre se empleó en el pensamiento tradicional: «O se trata de una noción *democrática* de "comunidad de base", núcleos de opinión, o se trata de la gran comunidad humana, "ecuménica", animada de impulsos filantrópicos y progresivos, pero nunca de una interna comunión religiosa, que pasará a interpretarse como "discriminatoria"» (*Tradición o mimetismo*, cit., pág. 33). Lo mismo ocurre en política: «Así (...) vemos la misma raíz en el término *comunismo*, pero aplicado, en su forma extrínseca, al acto de poseer en común, de poner en común o colectivizar, eliminando todo *tuyo o mío* que se apoye en el llamado *irracional histórico* (propiedad privada, vida personal privada, familias diferenciadas y pueblos autónomos)» (*op. ult. cit.*, pag. 36). De tal modo que, resumiendo, bajo el mismo término comunidad se esconden dos significaciones, más que distintas, antitéticas. Por un lado, la participación en un *sobre-tí* religioso trascendente y la entrega, por el otro, de cuanto se es y se tiene a un colectivismo masificador. La noción de comunidad, por último, encierra una gran riqueza y permite explicar una buena parte de los problemas que levanta la ciencia y filosofía políticas. Nuestro propio autor la pone en conexión con el sentido dinámico de la tradición, del que luego hablaremos, y con lo que llama —referido a la Universidad— la «intimidad institucional», *Ateneo* (Madrid) n.º 21 (1952), reproducido en el volumen, compilado por Jesús Burillo, *La Universidad actual en crisis*, Madrid, 1968, págs. 23-27. Pero no agota aquí su virtualidad. Cfr. Miguel Ayuso, «Un aspecto de la relación deber-derecho: consecuencias psicológicas y políticas de su inversión», en el volumen *Moral y Derecho. Actas de las V Jornadas Chilenas de Derecho Natural*, Santiago de Chile, 1989, págs. 75-83; «La visión revolucionaria de los derechos del hombre como ideología y su crítica», *Anales de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación* (Madrid) n.º 20 (1989), págs. 201-218, donde se pone en relación el concepto de comunidad con las posturas de psicología social y con el entendimiento iusfilosófico de los derechos humanos.

convención y teleología racional. Las partes son ella antes que el todo, y la voluntad es consecutiva a un pensamiento. Una sociedad mercantil o recreativa son ejemplos de este modo de asociación»¹⁶⁹.

Según esta distinción, la sociedad humana radical es, ante todo, una comunidad y no una coexistencia: «Reconoce orígenes religiosos y naturales y no simplemente convencionales o pactados; posee, en fin, lazos internos, no sólo voluntario-rationales, sino emocionales y de actitud. La percepción de la sociedad histórica o concreta no es así en su origen el de una convivencia jurídica, ni siquiera se define por el sentimiento de independencia o solidaridad entre sus miembros, sino que se acompaña de la creencia en que el grupo transmite un cierto valor sagrado, y del sentimiento de fe y veneración hacia unos orígenes sagrados más o menos oscuramente vividos. En cuanto una sociedad puede caracterizarse como comunidad, forma una *sociedad de deberes*, con un nexo de naturaleza distinta al de la *sociedad de derechos*, que brota del contrato y de una finalidad consciente. La *obligación política*, arraigada originariamente en la vinculación familiar —paternal y filial—, adquiere en ella un sentido radical, indiscutido, que no posee en régimen contractual o constituido. En éste el deber sigue siempre a un derecho personal y se define por razón del respeto debido a ese previo derecho. En una *sociedad de deberes* el carácter consecutivo que el deber tiene siempre respecto al derecho ha de hallarse en la incisión en ella de un orden sobrenatural que posee el primario derecho a ser respetado, esto es, la aceptación comuni-

¹⁶⁹ Rafael Gambra, *Tradición o mimetismo*, cit., pág. 37.

taria de unos derechos de Dios que determina deberes radicales en el hombre y en la sociedad»¹⁷⁰.

Si se ha reproducido lo anterior, a pesar de su relativa extensión, es porque, creo, sintetiza perfectamente todos los planteamientos de nuestro autor y porque muestra que, aunque parte de los conceptos de Tönnies, prolonga la contraposición desde un punto de vista marcadamente original. Mas aún, su desarrollo no puede entenderse sino desde una interpretación integradora de la obra de Joseph de Maistre, o la polémica Filmer-Locke, o la más moderna antropología.

En este sentido, trae a colación a continuación los testimonios de Lévy-Bruhl (*La Mentalité primitive*), Davy (*Des Clans aux Empires*), Malinowsky (*Freedom and Civilization*), Tylor (*Primitive Culture*), Perry (*Origin of Magic and Religion*), Frazer (*The Golden Bough*), etc., que son contrarios al mito contractualista del origen de la sociedad, mostrándonos una imagen muy distinta a aquella que del primitivo o salvaje nos ofrecía el racionalismo. Pero, sobre todo, es la argumentación de De Maistre la que está en su base. Gamba, reflexionando sobre todo este material, escribe: «En el seno de la comunidad —como comunión preformante de valoraciones y actitudes— es donde se comprenden los móviles más profundos y extensos del comportamiento humano. Contra la opinión de un racionalismo, o de un positivismo jurídico, rara vez en nuestra conducta es el temor al castigo legal lo que nos hace realizar o inhibir las acciones... (Tampoco) las miras del interés, que suelen ser cortas y precipitadas, ni las de la

¹⁷⁰ Id., *op. ult. cit.*, págs. 37-38.

pura benevolencia, que no abundan demasiado, bastan para explicar las infinitas disposiciones habituales que hacen de nosotros animales perfectamente amaestrados para la vida de cooperación social. Esto sólo puede explicarse mediante la existencia en cada uno de multitud de *imágenes de comportamiento social* que rigen nuestra conducta espontánea y cuya elaboración reconoce raíces mucho más profundas que las capas intelectuales o educativo-individuales de nuestra personalidad»¹⁷¹.

Desde esta noción de «comunidad», que se concreta en la necesidad de lo que se ha llamado una «ortodoxia pública», así como desde su antagónica «sociedad pluralista, laica o abierta», se abren interesantes problemáticas a las que no ha dejado de prestar consideración Rafael Gambra. Y no sólo de orden conceptual, sino también de trascendencia histórica.

Por comenzar por las primeras, si la sociedad humana radical es propiamente una «comunidad» de base religiosa, de ahí deriva derechamente la necesidad de admitir una invariante moral del orden político¹⁷², una ortodoxia pública sobre la que

¹⁷¹ Id., *op. ult. cit.*, págs. 40-41.

¹⁷² Cfr. José Guerra Campos, «La invariante moral del orden político», en el volumen colectivo *Hacia la estabilización política*, Madrid, 1983, tomo III, págs. 101-121. Quizás se deban a Guerra Campos algunas de las reflexiones más agudas sobre este tema, que en el lenguaje tradicional que Gambra sigue encontraríamos en tópicos como *confesionalidad o unidad católica*, y no sólo en el texto que acabo de citar sino también en otros entre los que destacan: *Amor, deber y permisivismo*, Madrid, 1978; *Confesionalidad religiosa del Estado*, Madrid, 1973; «Los valores morales y religiosos en la Constitución. Documento de la Conferencia Episcopal Española, con algunas notas de doctrina católica para una recta interpretación del mismo», *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, n.º 1/1978; «La Iglesia y la comunidad política. Las incoherencias de la predicación

se sustenta. En efecto, la preocupación de Gamba enlaza en este punto con la defensa de los conservatistas norteamericanos más genuinos¹⁷³ de una «verdad pública» que se impone necesariamente para que la sociedad pueda sobrevivir. Reacción muy notable ante las tesis liberales de la «sociedad abierta» y que, aunque en otro plano, recuerda la posición de Charles Maurras¹⁷⁴ ante la ideología del «país legal». Wilmoore Kendall y Frederick D. Wilhelmsen, destacadamente entre otros, han expuesto que la ciudad descansa sobre un entramado de virtudes y valores comunitariamente aceptados y cordialmente vividos¹⁷⁵, y han rastreado la presencia de ese entendimiento en la historia y la filosofía.

actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la Iglesia», en Miguel Ayuso (ed.), *La Cruzada que rehizo una patria*, págs. 51-58. Este punto, nuclear en el pensamiento tradicional, nos obliga, como ya hemos tenido ocasión de ver, y como seguirá ocurriendo en las páginas posteriores, a volver con insistencia sobre el problema, contrastando con el mismo la cosmovisión de todos los autores, al objeto de su inclusión o exclusión de la categoría del pensamiento tradicional.

¹⁷³ Cfr. Thomas Molnar, *La contrarrevolución*, Madrid, 1975, pág. 86. No se hace preciso volver aquí a la distinción, ya terminológica entre conservadurismo, y conservatismo, ya conceptual entre un conservadurismo de corte tradicional y otro neoliberal. Con todo, algo he dejado dicho en mi nota «Melvin Bradford (1934-1993)», *Razón Española* (Madrid) n.º 63 (1994), págs. 64 y ss.

¹⁷⁴ Como es sabido, Charles Maurras oponía el *país real* al *país legal* de la ideología revolucionaria republicana. Precisamente a Gamba se le debe el mérito de, sin necesidad de repudiar el pensamiento del famoso escritor, haberlo tomado a beneficio de inventario. Elías de Tejada lo subrayó en su prólogo a *Eso que llaman Estado*, cit., pág. 9, precisamente a propósito de la vinculación de Maurras con la metodología positivista, denunciada por nuestro autor en su prólogo al libro de Bertrand de Jouvenel, en el que adivinaba algún rastro maurrasiano. Igualmente no puede echarse en olvido el primer capítulo de *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., interesante repaso de la historia de la contrarrevolución, sus tendencias y derivaciones.

¹⁷⁵ La noción de *ortodoxia pública*, concebida por los profesores nor-

En el lenguaje sociológico de Ferdinand Tönnies¹⁷⁶ diremos que es una *gemeinschaft*, el profesor Leo Strauss¹⁷⁷ lo llamará *régime*, el poeta T. S. Eliot¹⁷⁸ podrá aplicarle el término de *culture*, generalmente se dirá *way of life* y si retrocediéramos a los griegos lo descubriríamos en *politeia*. Es ese *cosmion* —en la terminología de Eric Voegelin¹⁷⁹— iluminado desde dentro con la significación última que le dan los seres humanos: «Es ese conjunto de convicciones sobre el significado último de la existencia, especialmente de la existencia política, lo que unifica a una sociedad, lo que hace factible que sus miembros se hablen entre sí, lo que sanciona y confiere el peso de

teamericanos Wilmoore Kendall y Frederick D. Wilhelmsen, ha sido desarrollada en nuestra patria por Rafael Gamba, quien la ha injertado en su sistema de modo natural y nada forzado. Cfr. Wilmoore Kendall-Frederick D. Wilhelmsen, *Cicero and the Politics of the Public Orthodoxy*, cit.; Frederick D. Wilhelmsen, *La ortodoxia pública y los poderes de la irracionalidad*, Madrid, 1965. La figura del profesor Wilhelmsen, de la University of Dallas, es una de las más atractivas del panorama de los Estados Unidos, y tiene pleno encaje en el pensamiento tradicional español en cuanto que vivió en España durante el decenio de los sesenta, sumándose a él no sólo desde el punto de vista intelectual sino incluso desde el punto de vista político. Rafael Gamba, «Mr. Frederick D. Wilhelmsen», *¿Qué pasa?* (Madrid) n.º 302 (1969), pág. 9, pudo escribir de él: «Quizá con nadie en Europa he hablado un lenguaje tan profundamente identificado como con aquel americano carlista que se llama Frederick Wilhelmsen». Cfr. Miguel Ayuso, «Frederick D. Wilhelmsen y España», en el volumen *Saints, Sovereigns and Scholars. Studies in Honor of Frederick D. Wilhelmsen*, Nueva York, 1992, págs. XIX y ss. Últimamente de nuevo, cfr. también Rafael Gamba, «El luminoso recuerdo de Federico Wilhelmsen», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), vol. 2 (1996), págs. 167 y ss.

¹⁷⁶ Cfr. Ferdinand Tönnies, *Comunidad y sociedad*, Buenos Aires, 1947.

¹⁷⁷ Cfr. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, 1953, págs. 136-137.

¹⁷⁸ Cfr. T. S. Eliot, *Notes towards a Definition of Culture*, Nueva York, 1949, pág. 30.

¹⁷⁹ Cfr. Eric Voegelin, *Nueva ciencia de la política*, Madrid, 1968, pág. 47.

lo sagrado a juramentos y contratos, a deberes y derechos, y tanto públicos como privados, lo que revisite a una sociedad de un significado común, haciéndola un centro de inteligibilidad, venerando ciertas verdades consideradas por la ciudadanía como valores absolutos»¹⁸⁰.

Muy recientemente, el profesor Danilo Castellano ha observado la ligazón del comunitarismo con el antimodernismo. Así, el racionalismo político termina disolviendo la propia convivencia, pues al concebir la libertad como «negativa», y de resultas considerar todo límite —ya para el individuo o el Estado— como un *vulnus*, es incapaz de justificar y garantizar aquélla. Por tanto, la modernidad, en razón del racionalismo que está en su base, no podía consentir el nacimiento o mantenimiento de «comunidades», generando en cambio «sociedades»: «Y ello principalmente por su individualismo, por la neutralización del orden político y por la separación de éste del orden moral y religioso, tal y como requiere la sociedad misma. (Hoy) las sociedades son todas, al menos virtualmente, disociedades, que —por tanto— son susceptibles de disolución, ya que lo que en apariencia las une, es lo que en realidad las lacera profundamente»¹⁸¹. La explicación de cómo se ha alcanzado esta situación ha de contemplarse, en todo caso, en la historia.

¹⁸⁰ Frederick D. Wilhelmsen *La ortodoxia pública y los poderes de la irracionalidad*, cit., pág. 11.

¹⁸¹ Danilo Castellano, «La política antimoderna de Rafael Gamba», loc. cit.

La Cristiandad y su proceso de disolución

Desde la consideración histórica, la concreción de una comunidad tradicional a través de las costumbres de base religiosa, nos introduce, dentro de nuestro ámbito cultural —pues también lo son el Islam o cualquier otra gran civilización—, en la noción y experiencia de la «Cristiandad».

«La antigua Cristiandad —escribe Gamba— no brotó de una federación ni de un pacto, sino de una unidad superior originaria. Cuando Carlomagno consagra en el año 800 el Sacro Imperio, aunque él creyera restaurar el Imperio Romano de Occidente, otorgaba en realidad a la Cristiandad la estructura diárquica (Imperio-Pontificado) acomodada a su espíritu y a las exigencias de su fe. Desde entonces existirá *de iure* la Cristiandad como comunidad católico-cristiana, aunque hubiera preexistido *de facto* su génesis en el más remoto medievo. Una misma fe, una misma lengua (el latín) para la expresión de una misma cultura, empresas comunes (las Cruzadas, la Reconquista) definen a la Cristiandad como comunidad histórica»¹⁸².

Además de esta caracterización general, y de algunas consideraciones que la prolongan en el libro de que está tomada, *Tradición o mimetismo*, como de referencias dispersas entre sus escritos, apenas encontramos un cuadro general de qué sea la Cristianidad. Sin embargo, y a pesar de esta ausencia teórica y generalizadora, sí destila nuestro autor del conjunto de su obra una noción de la Cristiandad rica y

¹⁸² Rafael Gamba, *Tradición o mimetismo*, cit., págs. 45-46.

profunda. La Cristiandad viene a ser la resultante o el producto de la encarnación social y armadura intelectual del mensaje evangélico.

No se trata de que los cristianos constituyan un pequeño rebaño, sino de la necesidad de pueblos cristianos y de que éstos tienen por una de las condiciones de su existencia a las instituciones cristianas. Los hombres que creen en la Cristiandad dan el testimonio de los vigías que velan sobre las murallas de la ciudad de Dios y sobre los basamentos de la catedral. A pesar de las insinuaciones de los demócrata-cristianos —y algunos tan significados como Henri-Irénée Marrou o Jacques Maritain— no es porque idolatren esas viejas piedras o confundan en su simplismo la realidad mística de la Iglesia —*regnum Christi quod est Ecclesia*— con la carnal del orden político. No. Saben con Paul Válerý que las civilizaciones son mortales, incluso por qué lo son, pero saben también que las estructuras temporales pueden —al desplomarse— arrastrar en su caída las realidades eternas que misteriosamente descansan sobre ellas¹⁸³.

Esto es lo esencial. Lo demás entra dentro de las vicisitudes e imperfecciones humanas. En el plano teórico, sin embargo, destaca con toda claridad la

¹⁸³ Etienne Gilson, en *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Madrid, 1965, pág. 9, comienza diciendo que no conoce «ningún tratado teológico explícito de la noción de Cristiandad». Tiene razón, pero —con todo— no es imposible alcanzar una comprensión histórica e incluso, aun fragmentaria, doctrinal. Desde puntos de vista distintos, pueden encontrarse materiales útiles para tal fin en Gustave Thibon, «Prólogo» al libro de Henri Massis *De l'homme à Dieu*, París 1959; Jean Daniélou, *La oración, problema político*, Barcelona, 1966; Leopoldo Eulogio Palacios, *El mito de la nueva Cristiandad*, Madrid, 1951, etc. Cfr. Miguel Ayuso, «¿Cristiandad nueva o secularismo irreversible?», *Roca Viva* (Madrid) n.º 217 (1986), págs. 7 y ss.

complementariedad de los poderes espiritual y temporal. Por eso, es posible un orden político cristiano de carácter comunitario, y no solamente eso sino que tal orden —quizás quien mejor lo expresó con su autoridad fue el papa san Pío X en un texto famoso¹⁸⁴— ha existido en la Cristiandad medieval.

De ahí derivan consecuencias muy importantes, pues entra en juego la *pietas*, virtud moral que —de acuerdo con la tradición tomista— se extiende a la patria¹⁸⁵ y de la que, en cierto sentido, pende toda civilización¹⁸⁶. Gamba ilustra perfectamente esta cuestión, en polémica con la famosa obra de Maritain. En efecto, parte de reconocer —de la mano de un texto de Manuel de Santa Cruz, quien colaboró con nuestro autor en la obra que estoy siguiendo en este punto— que, en cierto sentido, puede haber otras formas de civilización cristiana distintas de la Cristiandad; que el Evangelio puede fecundar a sociedades y Estados de varias configuraciones; y, finalmente, que no es correcto hablar de «la» civilización cristiana sino de «una» civilización cristiana. A partir de aquí, es decir desde la posición intelec-

¹⁸⁴ Cfr. San Pío X, «Notre charge apostolique», en *Documentos políticos de doctrina pontificia*, Madrid, 1958, pág. 408: «No, venerables hermanos —hay que recordarlo enérgicamente en estos tiempos de anarquía social e intelectual, en que cada individuo se convierte en doctor y legislador—, no se edificará la ciudad de un modo distinto a como Dios la ha edificado; no se levantará la sociedad si la Iglesia no pone los cimientos y dirige los trabajos; no, la civilización no está por inventar, ni la ciudad nueva por construir en las nubes. Ha existido, existe; es la civilización cristiana, es la ciudad católica. No se trata más que de instaurarla y restaurarla sin cesar sobre sus fundamentos naturales y divinos contra los ataques siempre nuevos de la utopía malsana, de la revolución y de la impiedad: *omnia instaurare in Christo*».

¹⁸⁵ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.* II-II.^{ae}, q. 101, a. 3, ad tertium.

¹⁸⁶ Cfr. Jean Madiran, «La civilisation dans la perspective de la *pieté*», *Itinéraires* (París), n.º 67 (1963).

tual dialogante del *sed contra*, comienza su argumentación.

En primer lugar, la Cristiandad fue la mejor y más densa impregnación alcanzada en la historia de las estructuras sociales y políticas por el mensaje bíblico y el magisterio de la Iglesia. Aunque no lo menciona, un famoso texto de León XIII parece estar implícito en la afirmación anterior¹⁸⁷. En segundo lugar, y a salvo lo que pueda suceder en el curso futuro de la historia, hemos de reservar el determinante «la» para la única civilización que real y verdaderamente existió con signo cristiano. Pero, incluso, en tercer lugar, podría afirmarse más: «Una nueva civilización, comunidad de base cristiana, diferente por entero en su estructura y desconectada de la Cristiandad histórica es simplemente impensable, porque el primero de los mandamientos *comunitarios* (referentes al prójimo) es el de “honrar padre y madre”. Una “nueva Cristiandad” al estilo de Maritain, Mounier u otros, habría de ser siempre una forma de impregnación del cristianismo sobre la sociedad y sus miembros, y nunca podría olvidar tal precepto y, con él, el principio patriarcal-familiar y la *pietas* debida a la patria y a la tradición»¹⁸⁸. De donde todavía podemos extraer un corolario final, cual es que la idea de una «nueva Cristiandad» revolucionaria, o de un Estado laico-cristiano, como los propugnados por Maritain, vienen a ser, en su fondo histórico y doctrinal, una *contradictio in terminis* que pretende vanamente cohonestar categorías menta-

¹⁸⁷ Cfr. León XIII, «Inmortale Dei», en *Documentos políticos de doctrina pontificia*, cit., pág. 202: «Hubo un tiempo en que la filosofía del evangelio gobernaba los Estados».

¹⁸⁸ Rafael Gamba, *Tradición o mimetismo*, cit., pág. 47.

les, emocionales e instintivas de imposible conciliación¹⁸⁹.

Una vez analizado el concepto de Cristiandad como concreción del ideal comunitario, se interna en la descripción del proceso histórico que concluyó en su muerte y del que resalta —por contra— su continuidad y pervivencia en los pueblos hispánicos.

Gambra no pretende hacer la historia —ni aún en sus líneas generales— de ese discurrir que del comunitarismo condujo a la secularización. No se pone en el ángulo del historiador, sino subraya, y sin pretensiones de globalidad, una serie de piedras miliare que marcan el tránsito. Para ello anuda tan sólo las ideas y hechos más operantes, atento a rastrear la vida de las ideas y sus consecuencias¹⁹⁰.

El primer acto —escribe— brota, sin duda, de las complicaciones doctrinales alentadas por las guerras entre el Pontificado y el Imperio, aquella lucha interna de la Cristiandad: «El neonominalismo del siglo XIV rompe la unidad parcial (o continuidad) de la teología con la filosofía al declarar incognoscible por la razón todo contenido religioso, incluso la existencia de Dios. Si la religión es asunto de fe, virtud infusa en las almas, en nada podrá servir para fundamentar un orden político. Sólo el Emperador (y los príncipes temporales) son árbitros de la convivencia humana»¹⁹¹.

¹⁸⁹ Id., *op. ult. cit.*, pág. 48.

¹⁹⁰ En este punto resulta siempre de obligada cita el imperturbable desarrollo de Francisco Elías de Tejada, tantas veces reiterado aquí y allá, respecto de las cinco fracturas de la Cristiandad, puñales que desgarran su carne, para dar lugar al nacimiento de Europa. Cfr. Miguel Ayuso, *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Madrid, 1996, págs. 21 y ss.

¹⁹¹ Rafael Gambra, *op. ult. cit.*, pág. 49.

Esta doctrina será precursora de la Reforma protestante —a la que Gambra, de acuerdo con Francisco Elías de Tejada o Alvaro d'Ors, asocia el nacimiento de la Europa laica— y, a través de elaboraciones tan importantes como la de Locke, llegará a consagrarse en la práctica con la paz de Westfalia de 1648.

La exposición de nuestro autor alcanza en este punto —la disección del pensamiento de Locke, en la polémica con Filmer— una de sus cotas más subidas por la finura de la caracterización, que, una vez más, parte de la gnoseología y culmina en la filosofía política. En Locke —y en su precursor Hobbes— encontramos uno de los aportes más relevantes en la construcción del ideal de la coexistencia, de la teoría pactista de la sociedad y de la desacralización del poder, presupuestos todos del ideal político naciente del liberalismo: «Locke es el iniciador, a la vez, del empirismo filosófico y del liberalismo político. Si las “ideas compuestas” (las teorías y creencias eminentemente) se forman en la mente individual por *asociación* o *complicación* de “ideas simples” (sensaciones primarias), resultará que tales ideas y creencias no pueden ser impuestas a nadie, ni menos constituidas en fundamento de un orden social o político (...). El individuo, sujeto de la “sensación primaria” y forjador “de las ideas complejas”, será naturalmente libre y soberano; la sociedad será contractual, y el poder, voluntario o consentido. La obligación política será, por lo tanto, convencional y condicionada (...). En materia religiosa, Locke reclama el principio de tolerancia, entendido no de un modo absoluto, sino relativo: el poder debe ser indiferente ante las creencias de sus súbditos, exceptuando el

caso de que tales creencias atenten contra el orden público o los fines naturales en que la sociedad política y su pacto fundamental se asientan»¹⁹².

El segundo acto es la Ilustración, que culmina con la Revolución francesa. La bibliografía sobre la Ilustración es impresionante, y desde Paul Hazard a Jean de Viguerie, pasando por George Rudé, hay un conjunto de principios perfectamente asentados¹⁹³. Respecto de España, y en una óptica y con una finalidad muy próximas a las de este trabajo, tenemos el estudio antiguo del profesor Puy¹⁹⁴.

Sin embargo, Gamba, en unas cuantas pinceladas, ha analizado magistralmente el tránsito de la mentalidad ilustrada a la propiamente revolucionaria desde un punto de vista psicológico. El ilustrado habita en lo que Kierkegaard caracterizó como el estadio estético de la vida de los hombres, y así como el hombre ético y religioso se entregan a una objetividad y reconocen sobre sí unos valores trascendentes, el estético se instala en la subjetividad. Es capaz —escribe en unas páginas dedicadas a captar la esencia del turismo¹⁹⁵— de percibir, y aun de cantar, las emociones de cualquier empresa objetiva, pero no se comprometerá en ninguna.

Quizás haya sido un filósofo posterior al movi-

¹⁹² Id., *op. ult. cit.*, págs. 51 y ss. Desarrollado mucho más aparece el razonamiento en el estudio preliminar a los textos de la polémica Filmer-Locke, o en el libro *La unidad religiosa y el derrocamiento católico*, ambos citados.

¹⁹³ Obsérvese que nuestro autor, en su libro introductorio *Historia sencilla de la filosofía*, ofrece un cuadro magnífico en su síntesis. Por lo demás, no hace al caso convertir esta nota en un repertorio historiográfico.

¹⁹⁴ Cfr. Francisco Puy, *El pensamiento tradicional en la España del siglo XVIII (1700-1760)*, Madrid, 1966.

¹⁹⁵ Cfr. Rafael Gamba, *El silencio de Dios*, cit., págs. 35 y ss.

la actitud personal adoptada ante ella por el hombre. Esta fue la voz de Juan Jacobo Rousseau, quien, al contrario que los enciclopedistas, no esperaba el advenimiento de la sociedad racional de un proceso ineluctable, sino que —de acuerdo con su peculiar antropología filosófica—, por creer que las instituciones, las leyes y el ambiente son el origen de la perversión del hombre, propugnará la destrucción de esa fuente de corrupción.

Ahí está el origen de la «actitud revolucionaria». Puesto que existe una «estructura de pecado» —por seguir terminologías muy en boga— que malea al hombre, no cabe esperar la llegada de la era racional por su dinamismo interno, ya que los productos de la irracionalidad no son un mero estado previo llamado a transformarse en ilustración, sino propiamente la «causa del mal». Así, en este segundo acto que fue la Revolución francesa, se procedió a la eliminación de lo que quedaba de la Cristiandad en el orden interior de las naciones —y los poderes en cierto grado sacralizados—, para sustituir todo ello por un nuevo orden constitucional o democrático, laicista y puramente racional o humano: «A partir de este momento el fundamento último de las legislaciones no estará en principio religioso alguno, sino en una *convención* o acuerdo entre los hombres: en la llamada Voluntad General. El pactismo de Rousseau (el contrato social), basado en la lucha contra el “irracional histórico”, estará en la base de esta concepción»¹⁹⁷.

Frente a la concepción de la naturaleza humana inserta en el orden natural, con la moral y la ley na-

¹⁹⁷ Rafael Gamba, *Tradición o mimetismo*, cit., pág. 53.

turales que Dios, creador y ordenador del mundo, ha impreso en su obra, los revolucionarios han actuado como si tales normas no existiesen y como si la organización y la técnica del hombre pudieran —y debieran— modificar el orden de las cosas de raíz, recreándolas según una nueva planta. En nuestra época —dice—, la tarea desvinculadora, después de siglo y medio de revolución, debería estar concluida y en cierto sentido —en cuanto puede concluir, según veremos— lo está: desde la familia —exangüe, privada de la autoridad paterna y sin finalidad trascendente de la vida individual— hasta la Iglesia —arrodillada ante el mundo y declarada su insolidaridad con las instituciones de Cristiandad que ella misma prohibió—, o no existe el antiguo entramado social, o no ejerce su función «vinculante».

Sin embargo, dos cosas destacan de lo anterior. En primer término, no han desaparecido por entero algunos aspectos vivos de lo que fue la Cristiandad: «Pervive aún en la aplicación incongruente de los principios revolucionarios, que tuvieron a menudo que pactar con las realidades históricas (patrias, poderes, instituciones) de origen cristiano»¹⁹⁸. El número de ejemplos podría multiplicarse sin dificultad, pero creo que los que cita nuestro autor son suficientemente expresivos: «Tal fue el caso de países como el nuestro, en los que, aun proclamada la unidad y el origen constitucional del Estado, se reconoció en sus constituciones la tradicional unidad religiosa del país y la confesionalidad del poder, así como el carácter monárquico de éste, otorgando a la monarquía un doble e incongruente origen: Dios y la

¹⁹⁸ Id., *op. ult. cit.*, pág. 54.

Constitución. Lo mismo puede decirse del reconocimiento de foralidades locales por virtud de las guerras defensivas del antiguo orden cristiano, que ha mantenido para algunas zonas de España múltiples instituciones jurídicas y políticas del antiguo régimen. Y, por supuesto, pervivió en las almas, en las familias y en la Iglesia preconciiliar, que nunca admitió la laicidad del Estado ni la llamada "libertad religiosa" más que como *hipótesis* en países donde no era posible otra cosa: nunca como *tesis* deseable y teóricamente válida»¹⁹⁹.

Sin perjuicio de que algunos de los ejemplos anteriores habrán de ser nuevamente referidos y analizados más adelante, no quiero dejar de traer aquí la cita, por lo demás totalmente ajustada al desarrollo de Cambra, de Jean Madiran, uno de los pensadores tradicionales más finos en la Francia de hoy. Encarándose con el extraño *slogan*, aunque operativo todavía, de que es preciso «avanzar la democratización», «profundizar la democracia», ¡cuando lleva asentada dos siglos sobre el suelo político francés!, anota que hay en la sociedad autoridades que son naturales, fundadas sobre el profundo orden de las cosas, y que, por lo mismo, tienden a renacer sin cesar. La democracia, en cambio, prosigue, y por designio fundacional, se aplica a sustituirlas sin descanso²⁰⁰. De ahí que nunca hayamos presenciado el alumbramiento del hombre bueno y la sociedad racional prometidos.

En segundo lugar, y en cuanto se ha producido en lo posible el agotamiento de su objetivo intencio-

¹⁹⁹ Id., *op. ult. cit.*, pág. 54.

²⁰⁰ Cfr. Jean Madiran, «Le redressement politique de l'Occident», *Itinéraires* (París) n.º 267 (1982), págs. 13-14.

nal, se ha ocasionado una importante evolución psicológica en la izquierda —si se nos permite usar este término convencional para etiquetar la actitud revolucionaria— durante los últimos decenios, y a la que Gamba, en papeles dispersos, también se ha referido. Por un lado, la bandera de la Revolución fue recogida por el marxismo, que continúa la tarea allí donde el liberalismo la dejó: se trata de reorganizar por la tecnocracia estatal esa sociedad masificada²⁰¹ que la desvinculación y el individualismo liberales han creado. Por otro lado, el izquierdismo no marxista, castrado de sus fines revolucionarios, deja de ser un designio político para convertirse en una «postura» intelectual, postura intelectual —añade— bastante cargante: «El izquierdista de hoy, como el antiguo volteriano, está siempre contra el orden establecido —contra todo orden— en sus principios y teoría. Es un *esprit fort*, más avanzado que nadie, crítico universal que no reconoce enemigos a la izquierda y al que no vinculan creencias ni coarta norma alguna»²⁰². Es ese «radicalismo» al que ha quedado reducido la izquierda, tan operativo en temas de costumbres como desvirtuado en sus planteamientos sociales o económicos.

²⁰¹ Cfr. Rafael Gamba, «La derecha y la extrema derecha», *El Pensamiento Navarro* (Pamplona) de 30 de abril de 1978.

²⁰² Cfr. Id., «La izquierda y la extrema izquierda», *El Pensamiento Navarro* (Pamplona) de 14 de Mayo de 1978.

La impiedad del designio europeizador

En el pensamiento de nuestro autor aparece con toda claridad un contraste entre la virtualidad del proceso descristianizador en España y en el resto de los países europeos. Más ampliamente contemplado, España y los pueblos hispánicos habrían conservado en mayor grado, al menos en el carácter de sus gentes, en su modo de vivir o reaccionar, el núcleo comunitario-religioso de la sociedad, y en consecuencia la evolución hacia la sociedad pluralista laica habría operado mucho más débilmente en ellos.

Indagar las causas de esta bifurcación nos conduce a la interpretación histórica y, más concretamente, a la interpretación de la historia de España. Quizás sea este el tema en torno del cual se han producido las polémicas más resonantes del panorama cultural contemporáneo español. Ya don Marcelino Menéndez Pelayo (*Historia de los heterodoxos españoles*, 1880-1882) sostuvo a este respecto un combate sin cuartel con los más caracterizados representantes de la intelectualidad krausista. Y en los últimos cincuenta años no ha dejado de reproducirse la discusión, siempre dando vueltas sobre los mismos temas. Así, la irrupción del García Morente converso con unas *Ideas para una filosofía de la historia de España* (1942) que le valieron la condena al ostracismo por sus antiguos amigos de la *Revista de Occidente*. Así, don Ramón Menéndez Pidal, con su famoso prólogo —«Los españoles en la historia»— al tomo I de la monumental *Historia de España* por él dirigida (1947). Así, Américo Castro en *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (1948), primera versión de

su *Realidad histórica de España* (1954), y contundentemente rebatido por Claudio Sánchez Albornoz en 1953 (*España, un enigma histórico*), iniciándose un intercambio de pareceres que, incluso desaparecidos los protagonistas, aún humea. Así, la polémica entre Pedro Laín Entralgo (*España como problema*, 1949) y Rafael Calvo Serer (*España sin problema*, 1949), etc. Todavía hace muy poco (1985), Julián Marias ha vuelto a la carga con su muy difundida *España inteligible*.

Rafael Gambra, en varias sedes, se refiere concretamente a algunos de los debates mencionados, y en otros se ocupa de la cuestión de fondo, de tal modo que podemos aprehender su posición al respecto. La vinculación profundísima de la nacionalidad española con el cristianismo es la base del argumento de Menéndez Pelayo, ratificado por García Morente, Sánchez Albornoz o Calvo Serer desde distintos parlantes y con distinto rigor también.

En el capítulo IV de *La unidad religiosa y el derrotismo católico* escribe Gambra: «No es preciso insistir sobre el sentido religioso de nuestros siglos antiguos y medios. Nadie lo ha negado, y tampoco nadie lo ha cantado con más emocionada profundidad que Menéndez Pelayo en su "Epílogo" a la *Historia de los Heterodoxos* después de historiar minuciosamente la génesis comunitaria de la civilización española. Quizá ninguna palabra resonara tan íntimamente como la suya en la conciencia de quienes participaron en la última guerra religiosa de nuestro pueblo (la del 1936) y su eco llega todavía vivo y actuante hasta las generaciones que nacen a su presente»²⁰³. A conti-

²⁰³ Id., *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, cit., capítulo IV,

nuación transcribe algunos textos muy significativos del «Epílogo» ya mencionado, enhebrados simplemente con una glosa discreta e inteligente.

En cuanto a Morente, su trayectoria encierra —para nuestro autor— notables enseñanzas en el tema de que estamos ocupándonos. Antes, en las primeras páginas de este libro, hemos recordado cómo el «hecho extraordinario» transformó radicalmente su vida sin por ello derribar en cambio completamente su sistema filosófico anterior, y cómo por contra, en lo que hace a la comprensión de la ejecutoria histórica de España se produjo de manera fulminante, abandonando el paradigma europeizador y adhiriéndose a la tesis católica²⁰⁴. Por eso, el último Morente no puede ser perdonado²⁰⁵.

págs. 69 y ss. El texto citado corresponde a la pág. 69, aunque páginas más adelante matiza algo la expresión, reconociendo que el sentido comunitario cristiano de nuestra historia originaria y medieval ha sido impugnado «como tendencia solapada» por un «cierto arabismo erudito», con referencia a Américo Castro. En cuanto a la influencia intelectual de Menéndez Pelayo en la guerra de España, me parece indudable, tanto en el carlismo —a pesar de que éste nunca militó en sus filas e incluso su significación práctica fuera contraria al mismo, lo cierto es que sus páginas más famosas fueron integradas en el pensamiento político tradicional—, como por la vía propiamente menéndezpelayana en *Acción Española*. En mi *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, cit., págs. 276 y ss., he consignado algunas claves a mi entender útiles para el enjuiciamiento del menéndezpelayismo político tan duramente criticado por Elías de Tejada. Por último, una observación sobre el *in fine* de la frase citada, y que sólo puede entenderse adecuadamente desde 1965 en que fue escrito y no desde 1991.

²⁰⁴ Rafael Gamba, «Estudio preliminar» al libro, que reúne escritos de García Morente posteriores a su conversión, *Ideas para una filosofía de la historia de España*, cit., pág. 57. Para un más amplio comentario de la tesis de Gamba, cfr. Miguel Ayuso, «García Morente y el estilo de España», *Verbo* (Madrid) n.º 245-246 (1986), págs. 521-532.

²⁰⁵ Cfr. Miguel Ayuso, «Los reduccionismos culturales del presente: un caso cercano como ejemplificación», *Roca Viva* (Madrid) n.º 255 (1989), págs. 169 y ss. Se trata de una protesta ante la reedición de textos

Si me he referido con cierta extensión a la interpretación que da Gamba de la experiencia de García Morente, es porque no se limita a reproducir los textos del pensador jienense, sino que al explicar su sentido pone mucho de su propio pensamiento. Sus ejes principales son dos: el primero, positivo, es la visión del «estilo» español en clave católica; el segundo, negativo, el rechazo del ideal europeizador como «imposible histórico».

En cuanto al primero, el estilo español se descubre en la identificación de la patria con la religión, en la unidad católica. Morente —y con él Gamba— escribe: «La unidad católica de España no es, empero, un hecho en la historia de España, sino la definición misma, la idea de la hispanidad, la esencia de la historia española». «Otras naciones se han hecho de otros materiales. España está hecha de fe cristiana y de sangre ibérica (...). El catolicismo en Francia es un ambiente, en el cual puede discurrir la vida; es un marco, un cauce, pero no es el nervio, no es el eje necesario de la existencia nacional (...). En España, en cambio, la religión católica constituye la razón de ser de una nacionalidad que se ha ido realizando y manifestando en el tiempo, a la vez, como nación y como católica, no por superposición, sino por identidad radical de ambas condiciones»²⁰⁶.

del Morente converso, acometida por la editorial Rialp con prólogo del profesor Millán Puelles, y que sustituye a la anterior de Gamba, de la que desaparecen precisamente los más netos en el sentido de la reivindicación de la interpretación católica de la historia de España.

²⁰⁶ Manuel García Morente, *Ideas para una filosofía de la historia de España*, cit., págs. 243, 244 y 246. Gamba se adhiere a la exposición de Morente, por considerarla de un tradicionalismo fundamental, aunque formula una objeción relativa al abuso del concepto de «España» como sustancia casi personal, a la sustantivación de las naciones. Tras analizar

En lo que hace al segundo, debemos a Rafael Gambra un conjunto de reflexiones muy agudas sobre la interpretación de la historia contemporánea de España. Que parte de la continuidad de una defensa del régimen histórico español y de la religión como fundamento del Estado a lo largo de los últimos siglos, desde la guerra de la Convención hasta la de 1936, apareciendo su esencia político-religiosa en estado puro en la lucha de 1821 a 1823 contra la Constitución de Cádiz: «En fin, en el terreno de su ejecutoria, la historia moderna de España presenta una reivindicación constante, no interrumpida hasta nuestros días, de ese régimen de Cristiandad frente a las teorías y realizaciones de la Revolución laicista. En 1793 nuestros ejércitos se nutren de voluntarios para luchar contra la Convención francesa “por la religión y por el rey”. En 1808 se pelea contra los napoleónicos más como impíos y “herejes” que como extranjeros. En 1821 los “realistas” se alzan contra la Constitución de Riego; en 1833 contra la implantación de la monarquía liberal, en la primera guerra carlista; en 1873 contra la primera República, y en 1936 contra la segunda en una “Cruzada por Dios y por la Patria”. Tras esta última guerra se reimplanta la confesionalidad y unidad católicas, y no por la vía incoherente de la voluntad constitucional, sino de pleno derecho, como “principio fundamental” de raíz religiosa. Puede decirse así que, salvo en los cinco años de la segunda República, nunca dejó nuestra patria de regirse por un reconocimiento civil —más

detenidamente los textos del gran filósofo, concluye que la deficiencia es más nominal que de fondo. En cualquier caso, tendremos que exponer la posición de Gambra con detalle más adelante. Cfr. Rafael Gambra, «Estudio preliminar», cit., pág. 58.

o menos expreso— de la fe católica; y ello hasta la desventurada reforma política de 1977»²⁰⁷.

En su libro de juventud *La primera guerra civil de España (1821-1823). Historia y meditación de una lucha olvidada* plantea en términos claros la cuestión: «Muchas veces he pensado —escribe— que un extranjero que conozca por primera vez la Historia de España en cualquiera de los manuales al uso, ha de experimentar, al leer sus últimas páginas, una impresión de perplejidad muy semejante a la que le habrían producido las primeras»²⁰⁸. En efecto, cuando leemos la historia de los pueblos primitivos, se nos reseñan unos hechos, incluso se prueban documentalmente, pero el espíritu que los enlaza, confiriéndoles razón y sentido, necesariamente se nos escapa, permaneciendo incomprensible para nosotros. Pues algo parecido ocurre con las páginas de la historia contemporánea de España: «La Historia de España, en que habrá encontrado un espíritu, un sentido y una continuidad marcadísimos, se transformará de pronto en una historia constitucional y política, puramente extrínseca y oficial, que, si algún espíritu oculta, es totalmente ajeno al de los siglos precedentes. Aquella sucesión de ministerios ya olvidados

²⁰⁷ Rafael Gamba, «La Declaración conciliar de libertad religiosa y la caída del régimen nacional», cit., pág. III, síntesis de muchas de sus páginas consagradas en otros momentos y lugares a la cuestión. Cfr. Consuelo Martínez-Sicluna, «Rafael Gamba y el Alzamiento nacional», en el volumen de Miguel Ayuso (ed.), *Comunidad humana y tradición política. «Liber amicorum» de Rafael Gamba*, cit., págs. 291 y ss.

²⁰⁸ Id., *La primera guerra civil de España (1821-1823)*, cit., capítulo primero. Hay una segunda edición de 1972, que mantiene el mismo texto, aunque añade nuevas notas a pie de página y una nota previa. En lo siguiente citaré por esta segunda edición. Cfr. también Id., «Cómo pensaba un fraile español en tiempos de la Revolución francesa», *Verbo* (Madrid) n.º 231-232 (1985), págs. 231-236.

precedió y con la carlista de los siete años que le siguió, pero de extraordinaria crueldad, tiene una significación muy especial en cuanto que sirve de enlace —con los mismos protagonistas— de aquellas dos luchas, poniendo de manifiesto entre ellas una continuidad de motivación y de espíritu. Pero además, como antes decíamos, muestra esa motivación en estado puro, sin pretexto invasor o dinástico.

Hasta la misma edad contemporánea la ejecutoria de España se nos muestra diferente de la del resto de Europa, y no sólo diferente sino de significación muchas veces opuesta: «En el siglo actual nuestra patria permanece ajena a las dos grandes guerras que ensangrentaron el mundo, y vive en cambio una guerra interna de contenido más profundo que los de carácter nacional y económico que motivaron aquellas conflagraciones mundiales, guerra de España en la que se dan cita voluntarios extranjeros que representan cosmovisiones enfrentadas entre sí; las brigadas internacionales de una parte, marxistas o anarquistas; legitimistas franceses y rusos blancos de otra, junto a otras fuerzas anticomunistas. En el siglo XIX había acontecido algo semejante: participaron los españoles en las guerras napoleónicas con un carácter religioso diferente del que animaba a esas mismas guerras en el centro de Europa, y después quedaron al margen de los conflictos de ámbito europeo como la guerra franco-prusiana. En cambio, se inicia en nuestro suelo el drama de las guerras civiles —político-religiosas— de 1833 y 1873. Es decir, que a partir de la Revolución Francesa y del napoleonismo la historia de España no es sólo “diferente” sino “divergente” de la historia de Europa»²¹².

²¹² Rafael Gamba, «La Declaración conciliar de Libertad Religiosa y la caída del régimen nacional», cit., pags. II-III.

¿En qué consiste, debemos preguntarnos, esa «diferencia» que se manifiesta en la divergencia histórica, pero también ha trascendido a la vida de los españoles? Para Gamba no reside en una particularidad temperamental o en una limitación que nos haga incapaces de integrarnos en la marcha general de la civilización europea²¹³. Más bien tendremos que acordar —a la vista del origen de la diferencia en la perseverancia en el comunitarismo, por un lado, y de su sustitución por la coexistencia pluralista, por el otro— que la especialidad de la historia de España respecto a la historia moderna de Europa sólo podría calificarse de «particularidad» o de mengua si por tales se entiende la fidelidad a los orígenes religiosos y la coherencia entre la *praxis* política y la fe que se profesa. Con lo que habría de admitirse que la particularidad y el origen de la divergencia estuvo de parte de las sucesivas revoluciones que fueron conformando a Europa «según el patrón laicista y democrático que hoy se ha impuesto como esquema teórico universal»²¹⁴.

Precisamente ahí está la explicación del enfrentamiento, del que ya hemos hablado y al que nos volveremos a referir, característico del pensamiento tradicional, entre España y Europa, reflejo de la oposición entre la Cristiandad y Europa y tomando España como una suerte de Cristiandad menor, prolongación del *ordo moedievalis*. Gamba escribe juiciosamente: «Se ha contrapuesto a menudo esta nueva estructura de coexistencia con el antiguo orden sacralizado en la oposición Europa-Cristiandad. Eu-

²¹³ Id., *loc. ult. cit.*, pág. III.

²¹⁴ Id., *loc. ult. cit.*, pág. III.

ropa sería así lo que a partir de Westfalia sustituye a la *Cristiandad* medieval y se prolongará en un largo proceso individualista y laicista, cuyas notas culminantes parecen reservadas a nuestra época. Hoy la nomenclatura es discutible, puesto que el nombre de Europa es también muy viejo y contiene múltiples resonancias históricas y míticas; pero es válida para los españoles, puesto que desde hace más de dos siglos se nos presenta con el nombre de *européismo* o europeización el ideal de incorporarnos a la Europa moderna, coexistente y religiosamente neutra, abandonando el sentido de nuestro pasado, fiel siempre a la unidad político-religiosa de la catolicidad»²¹⁵.

Como he tenido ocasión de destacar en otras ocasiones, el pensamiento español más genuino, sin ceder jamás al *chauvinisme* o al nacionalismo, frente a la divinización del concepto polémico y político de la nación ha cultivado el amor a la realdiad natural y moral de la patria. Ello sugiere, en consecuencia, que España debiera haber vertido su caudal al lecho europeo con más entusiasmo del que, durante mucho tiempo, lo ha hecho. Paradoja explicada en manera admirable por los grandes maestros del tradicionalismo de la segunda mitad de este siglo y que acabamos de reseñar en la visión de nuestro autor²¹⁶.

En esa línea cabe prolongar lo dicho trayendo

²¹⁵ Id., *Tradición o mimetismo*, cit., pág. 50.

²¹⁶ Cfr. Miguel Ayuso, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, cit., págs. 249 y ss., para un repaso crítico de las opiniones de Elías de Tejada, comparadas con las de Gambra y Alvaro d'Ors, principalmente. Este último ha dedicado a nuestro autor un ensayo primoroso, «Rafael Gambra y Europa», en el volumen de Miguel Ayuso (ed.), *Comunidad humana y tradición política. «Liber amicorum» de Rafael Gambra*, cit., págs. 69 y ss.

aquí dos textos del profesor roncalés, en diálogo intelectual con Ortega y con Menéndez Pidal. Gamba no admite que *España esté invertebrada*, se resiste a admitir que *haya un problema de España*²¹⁷.

Respecto a Ortega, escribe: «No es casual que los liberales sean siempre "europeizantes", ni que problematicen sobre si esta sociedad histórica que llamamos España tiene o debe tener una significación positiva, comunitaria. Todos añoran para España ese orden puramente humano, laico, que representa Europa, la Europa moderna». «Ortega y Gasset, que quizá no sea demócrata y hasta haya influido decisivamente en grupos antidemocráticos, totalitarios, es, sin embargo, un liberal puro, europeizante, por ende, y problematizador de lo que España sea, por tanto»²¹⁸. Glosa, a continuación, una conferencia de Ortega titulada *La pedagogía social como programa político* (1910), y en la que vierte expresiones tales como «España es un dolor enorme, difuso»; «España no existe como nación»; «gravitan sobre nosotros tres siglos de error y de dolor»; «si sentimos que España es un pozo de errores y dolores, nos aparecerá como algo que debe ser de otra manera»; «España es, pues, un problema»²¹⁹. Todos los conceptos apa-

²¹⁷ Rafael Calvo Serer, *La configuración del futuro*, Madrid, 1953, libro dedicado a presentar los resultados de su polémica anterior con Laín, que ya he mencionado, dice que la obra de Gamba, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., es una acepción plena de sus tesis (págs. 35 y 36 de la 2.ª edición de 1963).

²¹⁸ Rafael Gamba, «¿Qué es el liberalismo?», *Ateneo* (Madrid) n.º 26 (1953), también recogido en las págs. 215-221 del volumen *Eso que llaman Estado*, cit. La cita es de la pág. 218.

²¹⁹ José Ortega y Gasset, «La pedagogía social como programa político», en *Discursos políticos*, Madrid, 1974, pág. 42. En mi artículo, citado, «García Morente y el estilo de España», he comentado siguiendo la línea de Gamba lo más significativo de ese texto.

recen diáfanos: «“Cultura laica” es la actitud esteticista, estrictamente liberal, que se opone al trascendentismo de la actitud religiosa ante la vida; “Europa” es el orden convivente, neutro, de grupos heterogéneos, que sustituyó a la unidad estructural de la Cristiandad; “europeizarnos”, en fin, quiere decir, rendirnos pacíficamente, después de dos siglos y medio, a cuanto ha encendido la lucha civil y el espíritu de cruzada de un siglo a esta parte»²²⁰.

Respecto de Menéndez Pidal, enlazando con las últimas palabras, cuestiona su interpretación sincretista, y aunque confiesa que es en la exposición del maestro de historiadores en la que únicamente la tesis europizadora y tolerantista le parece comprensible y meditable, no deja de formular ciertos reparos. En efecto, si hay que comprender los períodos pasados en su realidad viva y concreta, respetando su decisión histórica como producto de ineludibles exigencias vitales, no se entiende por qué hay que rechazar al nuestro, sustituirlo, como lamentable duelo de los

²²⁰ Rafael Gambra, «¿Qué es el liberalismo?», cit., pág. 220. Resulta muy significativa, a este respecto, la famosa polémica sobre el orteguismo católico iniciada en 1958 por el padre Santiago Ramírez, O.P. y a la que se han referido principalmente Vicente Marrero, en su *Santiago Ramírez, O.P.: su vida y su obra*, Madrid, 1971, y Estanislao Cantero, en *Una polémica sobre Ortega. En el centenario de Ortega: la polémica sobre el orteguismo católico, veinticinco años después*, Madrid, 1983. Gambra fue de los primeros en captar algunas de las motivaciones subyacentes a las posturas enfrentadas en su ensayo «La polémica sobre Ortega como símbolo», loc. cit., del que vio la luz también, según se citó antes, una versión francesa, «Une polemique au sujet d'Ortega et sa signification profonde», loc. cit. El llorado padre Victorino Rodríguez, O.P., discípulo predilecto del padre Ramírez y amigo de Gambra, ha dedicado una glosa muy pertinente a la posición de éste en su contribución póstuma al volumen de Miguel Ayuso (ed.), *Comunidad humana y tradición política. «Liber amicorum» de Rafael Gambra*, cit., págs. 147 y ss., titulada «Gambra en la polémica del orteguismo católico».

hijos de Edipo: «Si el signo de la España moderna es la radical disconformidad de los españoles con el tolerantismo liberal de Europa, si lo que nuestro presente ha producido es guerra civil, luchas de principios, ¿por qué no admitirlo y respetarlo como una fase más en la manifestación de su carácter? ¿Por qué pretender sustituirlo, contra el ambiente y contra la historia, por una neutra y tolerante convivencia aconfesional que nadie desea ni vislumbra?»²²¹. Claro está que su aceptación de la guerra civil como fruto de una época española no es una especie de sadismo, ni el punto de vista —añade irónicamente— del fabricante de armamento. Se acepta en cuanto que síntoma de vitalidad, autodefensa y perduración.

Páginas atrás veíamos que, para nuestro autor, el proceso disolutorio de la Cristiandad no es un simple esquema lineal sino, como todo fenómeno humano, un agregado complejo de factores. Por eso, aparte de la pervivencia de su espíritu en España —según hemos visto también—, y de ciertos rescollos nunca apagados y debidos en buena parte a la incongruencia de la aplicación de la política revolucionaria, va a dar lugar a lo que se llama el tradicionalismo político, de acuerdo con lo que vimos en el capítulo inicial, es decir, como escuela de pensamiento —portadora de una filosofía política antirrevolucionaria— y como movimiento en que aquélla ha encarnado en las sociedades no destruidas absolutamente por el fermento racionalista. Entre las que se encuentra la española.

²²¹ Rafael Gamba, «Releyendo el "Prólogo" de Menéndez Pidal», *Ateneo* (Madrid) n.º 35 (1953), también incluido en el volumen *Eso que llaman Estado*, cit., con una breve introducción suprimida en la segunda versión. Cito por la pág. 226 de ésta.

La unidad católica y su contrapunto de la libertad religiosa

Para concluir este bloque, que si tiene tanta extensión es porque encierra la raíz del pensamiento de nuestro autor y tiene una cierta componente poliédrica, en cuanto incluye la explicación de buena parte de sus desarrollos, aún cabe hablar de otra de las temáticas conexas. Que es su tratamiento de la unidad católica, como principio teológico-político, con todas las consecuencias polémicas derivadas de los cambios del panorama político y aun eclesial. Y es que la concepción comunitaria que se plasmó en la Cristiandad, constituyendo una ortodoxia pública, prolongada en los pueblos hispánicos en lucha contra el paradigma secularizador y europeísta, se caracterizó por la unidad religiosa. Hoy, en cambio, se alza invasora —en palabras de nuestro autor— la tesis de la coexistencia neutra o de la libertad religiosa como norma y estructura deseable para la sociedad humana. Hasta el punto de que corresponde a nuestro tiempo el hecho insólito y sin precedentes de que autores diversos —una amplia corriente— dentro del catolicismo y aun la propia Iglesia acojan el ideal secularizador de la sociedad y propugnen la teoría de la coexistencia neutra como una doctrina no solamente compatible con la fe católica, sino la más acomodada a su verdadero espíritu²²².

²²² Cfr. Id., *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, cit., págs. 89 y ss. y 96 y ss. Puede verse un extenso comentario, no exento de reparos, discutibles por lo demás, de la posición de Gambra en Luis María Sandoval, «El eje de la unidad religiosa», en el volumen de Miguel Ayuso (ed.), *Comunidad humana y tradición política. «Liber amicorum» de Rafael Gambra*, cit., págs. 247 y ss.

Gambra, antes que nada, pone especial cuidado en precisar adecuadamente el sentido de la doctrina tradicional que afirmaba la confesionalidad y negaba la libertad de culto. La posición tradicional de Iglesia no implica coacción sobre las conciencias, ni siquiera intolerancia. En cuanto a lo primero, la distinción entre el fuero interno y el externo es fundamental: la interioridad del sujeto es siempre libre, no en el sentido de que carezca de obligaciones morales (en este caso la de buscar en lo posible la verdadera religión y tributar culto a Dios), sino en el de que esa intimidad es —y debe ser— impenetrable para los demás, visible sólo para Dios. Otra cosa distinta es la libre expresión exterior y la propaganda pública de otras religiones²²³. En lo segundo, la Iglesia siempre sostuvo que una sociedad de católicos debe ser católica —católicas sus leyes y católicas sus costumbres e instituciones—, y que la religión debe ser protegida; pero allí donde no exista una base histórica común de unidad religiosa, o donde ésta se haya perdido por la implantación fáctica de otras religiones, la prudencia exigirá que la impregnación religiosa de las leyes e instituciones no vaya más allá de lo que tengan en común las religiones existentes, y que se practique una tolerancia de cultos²²⁴.

²²³ Sin duda alguna que el centro del problema está ahí, en la libertad de propaganda. En *Tradición o mimetismo*, cit., pág. 296, cita un párrafo de Juan Vallet de Goytisolo, precisamente del prólogo a su propia *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, pág. XXXIII, en el que Vallet, remitiéndose a los jesuitas Eustaquio Guerrero y Martín Prieto y al claretiano Joaquín María Alonso, pide que en atención al bien común y a la salud espiritual de los hermanos más débiles se defienda al pueblo de la propaganda del error. La cita de Gambra no es completa.

²²⁴ Rafael Gambra, «La Declaración conciliar de Libertad Religiosa y la caída del régimen nacional», cit., pág. VIII.

Pero no sólo se trata de delimitar negativamente —lo que «no es»— el contorno de la doctrina tradicional, sino que hay que ocuparse de las razones concretas y positivas que la han inspirado. La primera y principal —seguimos a nuestro autor— es de carácter sobrenatural, religioso: el hombre tiene el deber de dar culto a Dios como prescribe el primer mandamiento, y esto obliga al cristiano tanto en el plano individual como en el colectivo o social; y lo mismo que en el plano individual tiene el cristiano obligación de preservar su fe, así también asiste al gobierno católico el deber de preservar la fe ambiental, de promover las condiciones idóneas para su mantenimiento y expansión. La segunda razón es de orden puramente natural, político: no puede subsistir un gobierno estable que no se asiente en una ortodoxia pública, es decir, un punto de referencia que permita apelar a un principio superior de autoridad y obligatoriedad. La pérdida de la unidad católica es el origen de la actual disolución —más o menos latente— de las nacionalidades y civilizaciones, pues ni una religiosidad ambiental o popular puede subsistir sin el apoyo de una sociedad religiosamente constituida, ni el poder político puede ejercerse con autoridad y estabilidad si se prescinde de una instancia superior, religiosa, de común aceptación²²⁵.

Por lo anterior, Gamba va desmontando las objeciones que se suelen oponer a quienes —como él— afirman que es moralmente obligatorio y prácticamente necesario tratar de restablecer en España la confesionalidad del Estado y la unidad católica.

²²⁵ Id., *loc. ult. cit.*, pág. IX. Para este desarrollo, y para el de la nota anterior, en una versión más detallada puede acudirse a *Tradición o mimetismo*, cit., epígrafe V.

Aún queda, sin embargo, una última objeción que responder. Efectivamente, la admisión de la tesis contraria a la tradicional, primero por ciertos autores católicos (con Maritain a la cabeza), luego, a lo que se ve, por la propia Iglesia en la declaración conciliar *Dignitatis humanae*, requiere una cierta atención, que nuestro autor no ha negado.

Gambra, en primer lugar, ha dedicado un buen número de páginas a analizar el progresismo católico. Más aún, al lado de las que figuran en sus libros o ensayos de más vuelos, quizás sea esa la temática más tratada en sus colaboraciones periodísticas, siempre ceñidas y afiladas. En *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, amén de contrastar las tesis maritainianas con los textos del magisterio pontificio, dedica un capítulo de gran profundidad psicológica a tratar la «raíz histórica y emocional del progresismo católico»²²⁶; en *El silencio de Dios* es quizá el hilo conductor del texto, que aflora constantemente con cierto dramatismo²²⁷; en *Tradición o mimetismo* es uno de los aspectos más ampliamente reseñados del conjunto de problemas de las relaciones ideológicas entre el régimen de Franco y el pensamiento tradicional²²⁸; en *El lenguaje y los mitos* vuelve a ser el tema central; incluso últimamente, en un breve apunte titulado «La traición de los clérigos», rastrea las raíces psicológicas de ese que llama *mysterium iniquitatis*, que ha movido durante más de un siglo a un no desdeñable

²²⁶ Id., *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, cit., págs. 110-124, y págs. 97 y ss.

²²⁷ Cfr. Id., *El silencio de Dios*, cit., especialmente el capítulo que lleva por título «La juglarización de la fe».

²²⁸ Id., *Tradición o mimetismo*, cit., págs. 31-56, 98-103 y 263-297 principalmente.

sector de católicos sucesivamente al diálogo, colaboración y finalmente entrega: cansancio de una situación de aislamiento o marginación dentro de una época que glorifica el devenir; ansia de protagonismo y de poder; coquetería intelectual; vanidad infantil, etc., son algunas de las motivaciones que Gambra encuentra²²⁹.

También hay que dedicar una palabra al Concilio Vaticano II. Para analizar la «inaudita crisis sobrevenida a la Iglesia a partir del llamado Concilio Vaticano II», a la que considera como una de las grandes «remociones de obstáculos» junto con la nueva noción de temporalidad y la cosificación de nuestra cultura, y de las que además no es independiente sino que están profundamente entrelazadas, cree que no deben seguirse ninguna de las dos posiciones que el ambiente intelectual —todavía desconcertado por la magnitud del suceso— nos ofrece corrientemente: ni la «negación del hecho» —simulando ignorarlo o disimulándolo piadosamente para salvar las propias categorías mentales—, ni la «aceptación del hecho como irreversible», cediendo así al evolucionismo dialéctico de la verdad que es propio de la mentalidad hegeliana y de la marxista. Frente a estas actitudes «está la aceptación de la realidad como tal hecho, y su no-aceptación como cauce dialéctico y necesario del porvenir». «Lo que determina dos imperativos para el creyente: tratar de explicar el hecho sin ruptura de las exigencias de la fe, y luchar por la restauración de la fe y de la disciplina en aquellos ámbitos y niveles en que ha sufrido menos-

²²⁹ Id., «La traición de los clérigos. Apuntes para una psicología del progresismo», *Roca Viva* (Madrid) n.º 269 (1990), págs. 307-310.

cabo o desviación, por amplios o profundos que sean»²³⁰.

Con estos presupuestos, es posible acercarse a la tesis de nuestro autor sobre *Dignitatis humanae*. No cree Gamba que la declaración conciliar se refiera a lo que se solía llamar «hipótesis» (una situación de hecho) por oposición a la «tesis» (una doctrina). Ciertamente que ha habido autores que creen que la doctrina permanece inmóvil, y que se trata simplemente del reconocimiento del indiferentismo y del pluralismo religioso como una situación universalmente dada en la actualidad y de un prudencialismo congruente, pero se hace difícil admitir esta interpretación a la luz de que el propio texto conciliar hace derivar la libertad religiosa de la dignidad de la persona conocida a través de la revelación y de la razón. Tampoco acepta la versión que supone cómo la Declaración se propone simplemente excluir a la Iglesia de la protección que el Estado confesional debe a la religión, por entender que el Estado moderno no está capacitado para tal función y que la Iglesia se desenvolverá mejor sin esa tutela. Y opone a esta interpretación la misma fundamentación metafísico-teológica de la libertad religiosa, y el hecho contradictorio de que lo que realmente consigue es otorgar todo poder al Estado, incluso sobre la misma Iglesia, sobre todo cuando la libertad religiosa ha de regularse por unos imprecisos «límites debidos» o el «orden público»²³¹.

²³⁰ Id., *El lenguaje y los mitos*, cit., pág. 72. En realidad todo el capítulo 5 trata de esta cuestión.

²³¹ Id., «La unidad religiosa, encrucijada de la teología y la política», *Verbo* (Madrid) n.º 279-280 (1989), págs. 1239-1251. También «La Declaración conciliar de Libertad Religiosa y la caída del régimen nacional», cit., pág. VIII.

Para Rafael Gambra, pues, sólo cabe una respuesta: «Es cierto que ese documento establece más o menos oscuramente la libertad religiosa en el fuero externo a las conciencias, y también que el sector progresista dominante hoy en la Iglesia lo ha utilizado para procurar el desmantelamiento de la unidad católica y de la confesionalidad del Estado en los países en que existían. Sin embargo, ese concilio se declaró a sí mismo como meramente "pastoral" y "no dogmático". Y su doctrina se opone en este punto a la de todos los concilios anteriores (éstos, sí, dogmáticos) y a todas las encíclicas papales (algunas también dogmáticas). La decisión no ofrece duda. Por otra parte, una *declaración* es el rango menor entre las disposiciones de que consta el Concilio. Cabe interpretarla como una mera directiva circunstancial, táctica de pastoral, que, como toda táctica, ha de probar en la práctica su eficacia y validez»²³². Cabe también —finalmente— juzgar la declaración por sus efectos, aplicándole la norma de juicio que el mismo Cristo nos enseñó: «por sus frutos los conoceréis». Con la perspectiva indiscutible que ofrece un cuarto de siglo de aplicación, escribe: «Esos efectos son ruinas de ruinas por doquier. No hay dogma, ni norma, ni costumbre de la Iglesia que no se haya visto discutido y *contestado*. El catolicismo ha retrocedido en su ámbito más que lo retrocedió en las más crueles invasiones de la historia. Compárese la situación moral y religiosa actual de cualquier parroquia, de las órdenes religiosas, de las familias, de los pueblos (...) con la de hace veinticinco años y la

²³² Id., «La unidad religiosa, encrucijada de la teología y la política», cit., pág. 1247-1248.

impresión resultará desoladora. Y más acusadamente en los países y regiones donde la influencia de la Iglesia era mayor»²³³.

No es fácil abordar la auténtica *crux interpretum* que ha venido a ser la libertad religiosa en el seno del pensamiento católico después del último concilio. En alguna ocasión anterior he dejado una ceñida nota de las diferencias²³⁴, y desde luego que es cuestión que demanda una monografía que, desde el ángulo español, se haga cargo de la en absoluto despreciable evolución hermenéutica perceptible en el tradicionalismo del otro lado de los Pirineos, pero también en Italia y en el mundo anglosajón²³⁵. También he consignado que no me parecen en modo alguno irrelevantes esas diferencias de apreciación, pues encierran consecuencias divergentes de gran trascendencia²³⁶. Lo que, como quiera que sea, sí he afirmado y sigo haciéndolo, es que difícilmente po-

²³³ Id., *loc. cit.*, págs. 1248-1249. En las págs. 285-295 de *Tradición o mimetismo*, cit., enumera algunas de las repercusiones en la vida pública de la «libertad religiosa»: escepticismo religioso y político; división dentro de la propia Iglesia; degradación de la moral pública; proliferación de las sectas; separatismo (según la profecía de Menéndez Pelayo), etc. Francisco Canals, pese a realizar una exégesis del magisterio post-conciliar en general maquilladora de las fallas que presenta, ha hablado, con referencia a España, de «la ruina espiritual de un pueblo por efecto de una política», en términos cercanos en algún punto a los de nuestro autor. Cfr. Francisco Canals, «El ateísmo como soporte ideológico de la democracia», en el volumen *¿Crisis en la democracia?*, cit., págs. 93 y ss.

²³⁴ Cfr. Miguel Ayuso, «La unidad católica y la España de mañana», *Verbo* (Madrid) n.º 279-280 (1989), págs. 1428 y ss.

²³⁵ Algo estampé, comentando críticamente un importante libro de Estanislao Cantero, en mi «Juan Pablo II y los derechos humanos», *Verbo* (Madrid) n.º 293-294 (1991), págs. 523 y ss. Desde entonces, no obstante, a la vista del caudal de nuevos aportes, ha acrecido la necesidad de abordar tal estudio.

²³⁶ Cfr. Miguel Ayuso, «El orden político cristiano en la doctrina de la Iglesia», *Verbo* (Madrid) n.º 267-268 (1988), págs. 955 y ss.

dría el pensamiento tradicional arrojar por la borda como si fuese lastre la tesis de la unidad católica. Explícitamente lo ha dicho Alvaro d'Ors con referencia genérica al pensamiento tradicional: «Si abandonara sus propios principios y abundara en esa interpretación absolutista de la libertad religiosa, incurriría en la más grave contradicción, pues la primera exigencia de su ideario —Dios, Patria, Rey— es precisamente la de la unidad católica de España, de la que depende todo lo demás»²³⁷.

²³⁷ Alvaro d'Ors, «Libertad religiosa y libertad política», en Miguel Ayuso (ed.), *La Cruzada que rehizo una patria*, cit., pág. 50.

Capítulo 2

La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional

Introducción

Con esta fórmula feliz, que Gambra combinó, poniéndola como título a uno de sus libros en 1953, y que luego pasó a la legislación española más nominal que realmente²³⁸, encabezó su segundo bloque de aportaciones al pensamiento tradicional, en cuanto que, omnicomprensiva, sintetiza los elementos más revelantes, amén de los ya referidos, de su filosofía política y social. Es precisamente en el libro que lleva ese título, junto con *Tradición o mimetismo* y algunos ensayos de revista, donde se recogen de modo más nítido y trabado esas aportaciones. Y como, al menos en su apariencia —pues creo que en

²³⁸ Efectivamente, en el principio séptimo de la Ley de Principios Fundamentales del Movimiento de 17 de mayo de 1958 se califica a la Monarquía de «tradicional, católica, social y representativa». Que la recepción fuera más nominal que real se puede apreciar en el prólogo puesto por Rafael Gambra a la 2.ª edición de su libro, que vio la luz en 1973, así como en el juicio matizadísimo del autor sobre el régimen de Franco que ocupa una parte central de su libro, también reiteradamente citado, *Tradición o mimetismo*. Sobre el tema puede verse igualmente su artículo «Sobre la significación del régimen de Franco», cit., págs. 1223-1230, de respuesta a uno anterior de Gonzalo Fernández de la Mora en la misma revista.

su fondo hay una síntesis absolutamente original y hasta superadora del modelo—, el libro es una glosa y reflexión sobre la obra de Juan Vázquez de Mella, nos va a obligar a una labor de discernimiento delicada.

La restauración social

Gambra dice de Mella que en su concepto de lo social no sólo se halla incluida la clave de su sistema, sino también una de las formas fundamentales y más profundas del pensamiento político, «que, aunque olvidada en el mundo actual para el que ha venido a aparecer casi utópica e irrealizable, contiene en su seno la difícil y serena solución de lo que es verdaderamente humano y adaptado a la naturaleza de las cosas»²³⁹. Por eso, cuando habla, por ejemplo, de instituciones, autonomías o estructuras «sociales», alude a algo que ya no encuentra en el medio que le rodea —en cierto sentido la sociedad estaba en pleno proceso de desintegración—, algo que sin embargo existió en otro tiempo y cuya ausencia no deja de serle dolorosa²⁴⁰. Creo que no es enteramente desorbitado aplicar esas frases al propio Rafael Gambra, y creo que la mejor prueba de ello es la explicación que pone acto seguido sobre la «vivencia interpretativa» de la historia, intuición inicial más reveladora que cualquier explicación teórica, y acor-

²³⁹ Rafael Gambra, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., págs.37-38. La parte que sigo en estas páginas también se publicó bajo el título «El doble significado de lo social» en *Arbor* (Madrid) n.º 91 (1953), págs. 325-346.

²⁴⁰ Id., *op. ult. cit.*, pág. 38.

cuerdo de su historia local ni de sus pasados privilegios, ni aun interés hacia ellos (...) Una estructura socialmente en ruinas. Allí donde en otro tiempo mandaron los propios habitantes en una sucesión política de generaciones, mandan hoy los delegados del Gobierno, algún cacique adinerado —producto del más reciente comercio—, la Guardia Civil, el cura —en las zonas más afortunadas—; pero, en todo caso, elementos ajenos a la comunidad política propiamente dicha»²⁴².

Esta oposición entre una auténtica sociedad y la disociedad —por volver a usar la terminología, ya citada, de Marcel de Corte— de hoy arraiga en un estrato antropológico, que Gamba expone muy lucidamente. Lo que Mella llamó el «sociedalismo», así como su sentido de la tradición —según veremos a continuación—, hunden sus raíces en la idea de que la sociedad se fundamenta en la naturaleza del hombre, y que por tanto es un error separar aquélla del hombre real, bien considerándola como un pacto extrínseco, bien contemplando a éste como un elemento parcial o tributario respecto a un ser social que depende de leyes propias²⁴³.

Estas instituciones autónomas o sociedades históricas, que formaban en su existencia armonizada la sociedad civil, podían tener o un carácter fáctico y existencial —en cuanto brotan de la realidad geográfica y de la realización histórica, determinando los municipios y las regiones—, o un carácter natural, respondiendo a la naturaleza específica del hombre: «Así, el impulso que llamaríamos de *afectividad* y

²⁴² Id., *op. ult. cit.*, págs. 40-49. La cita es de la última página.

²⁴³ Id., *op. ult. cit.*, págs. 107-108.

continuidad determinaba la institución familiar, con el pleno ejercicio de la patria potestad en su esfera, su propio patrimonio y su continuidad en el tiempo a través de adecuados medios sucesorios; el impulso económico-material, determinaba las clases profesionales y la institución gremial, permanente y autónoma; el impulso *defensivo* engendraba la institución militar, más vinculada por su naturaleza al orden político, pero con una exigencia intangible y fuero propio; el impulso *intelectual*, por fin, exigía la agrupación universitaria, libre y dotada de su propia personalidad y carácter»²⁴⁴. La concepción política de Platón en su *República* —que derivaba las tres clases sociales fundamentales de las facultades anímicas, con sus tres virtudes privativas, y que debe interpretarse a partir de la idea de justicia o vida recta y armónica—, y su plasmación por la Edad media cristiana, están de modo indudable presentes en la caracterización de Mella y Gamba²⁴⁵.

Esta antigua sociedad fue atacada por el espíritu revolucionario —mutación del designio ilustrado por obtener una sociedad racional— y, tras la destrucción de los organismos intermedios —patrimonios familiares, gremios, universidades autónomas, municipios con bienes propios, administraciones regionales, la misma Iglesia con su patrimonio— entre el Estado y el individuo, un individualismo radical privó al orden social de su estructura y de sus principios vitales internos, afectando con el tiempo incluso a los fundamentos de la ciudad cristiana, de

²⁴⁴ Id., *op. ult. cit.*, págs. 108-109.

²⁴⁵ Cfr. Id., *op. ult. cit.*, págs. 109-110. En otros lugares ya se ha aludido a la influencia de ciertas tesis platónicas sobre Gamba, con cita de bibliografía de este último al respecto.

modo que, como escribió Vogelsang, «desde que el viejo orden social cristiano cayó, las instituciones fundamentales fueron invadidas por los principios liberales: el matrimonio se convirtió en un contrato precario, el individualismo prevaleció en la familia, la propiedad degeneró y se volvió de orden enteramente privado, el individualismo asfixió la idea de comunidad que se une a toda propiedad, idea anterior incluso al cristianismo»²⁴⁶.

Con textos de Vogelsang, Tocqueville y Mella describe el nuevo espíritu individualista, anticomunitario y caracterizado por la sobreestimación de la libertad personal y el confort. Igualmente desmenuza dos sentimientos disolventes que son hoy generales entre los miembros de casi todos los pueblos occidentales y que provienen de la desaparición del mundo extenso y cordial de las instituciones históricas: el sentimiento de impotencia frente al poder del Estado, a pesar de las autolimitaciones que se impone como un partido o una oligarquía; y el «desarraigo» que hace que nadie se sienta vinculado a cualquier destino colectivo, con la esencial e íntima insatisfacción que deja en el espíritu.

Para seguidamente analizar dos características que son hoy generales y casi necesarias para el Estado: su carácter absolutista, que explica el tránsito de las democracias a los socialismos; y la falta de estabilidad, con un continuo tejer y destejer según la revolución pendular. Y concluir con una referencia al

²⁴⁶ *Apud* Rafael Gamba, *op. ult. cit.*, pág. 56. En el capítulo inicial de la obra dedica un apunte sobre el medievalismo de Vogelsang y su influencia sobre Mella (págs. 29-30). También le dedica una referencia en el artículo «Tradicionalismo» de la *Gran Enciclopedia Rialp*, escrito por Gamba, y ya citado, págs. 670-673.

llamado por antonomasia «problema o cuestión social», el que afectó a la vida misma de los hombres en un sentido inmediato, en el de las relaciones laborales: «El régimen liberal no reconoció a los débiles el derecho profesional de asociación para su defensa al no sancionar la función gremial y admitir sólo la exterioridad jurídica de los contratos; *desamortizó* la propiedad común de municipios y gremios que constituía una forma estable de previsión y seguridad social; desvinculó la propiedad de las relaciones comunitarias y afectivas en que se hallaba envuelta, fomentando así su concentración anónima y su uso impersonal con fines puramente especulativos. En estas condiciones, tenía que quedar el débil, forzosamente indefenso y a merced del poderoso»²⁴⁷.

Lo anterior —junto con algunas adiciones de interés— abre paso al tratamiento de la concreción política del individualismo. Si cada hombre es, en cierto modo, «una condensación de la historia de su vida, y, si por un proceso de abstracción se prescindiera de la evolución de su pasado vivido y de la tradición humana en que se halla inserto —esto es, de su *tiempo real*, personal y transpersonal—, no quedaría más que un inimaginable haz de potencias inactuadas, algo meramente potencial, exento de toda determinación»²⁴⁸, ¿cómo podremos construir sobre él una representación política? Si el individuo —responde— es, como tal, «una abstracción inexistente en la realidad, y el sentimiento que brota del individualismo es esencialmente disolvente e insocial, podrá comprenderse el absurdo teórico y prác-

²⁴⁷ Rafael Gambra, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., pág. 64.

²⁴⁸ Id., *op. ult. cit.*, pág. 72.

tico que representa el partir, para una concepción política, del *individuo* puro o abstracto, es decir, desembarazado del medio y de las realidades históricas en que por naturaleza se ha de hallar inserto en su ser y en su obrar». «Máxime teniendo en cuenta que la política, como algo práctico —el arte de dirigir la nave del Estado—, ha de seguir al supuesto —según el adagio escolástico *actiones sunt suppositorum*—, en este caso, a la persona concreta»²⁴⁹.

Mella demostró —y el redescubrimiento de Gamba es especialmente elucidador de las razones, a veces demasiado explícitas, otras demasiado implícitas, del gran pensador del siglo pasado— cómo la representación puramente individual que supone el sufragio universal, instrumento para la expresión de la «voluntad general», es una contradicción en sí misma en razón del carácter inefable e irrepresentable del individuo. Pueden representarse las clases, las ciudades, las instituciones, los intereses en suma, pero «el individuo, en lo que tiene de más singular, que sería el carácter nativo, no es representable por nadie más que por *él mismo*»²⁵⁰.

Finalmente, la consecuencia más radical del espíritu desvinculador e individualista —esto es, la revolución— engendró lo que llama Gamba «el apartamiento de la sociedad respecto de los hombres concretos», dejando de ser aquella algo que impalpablemente estaba entre éstos, y exiliándose, en con-

²⁴⁹ Id., *op. ult. cit.*, pág. 74.

²⁵⁰ Juan Vázquez de Mella, «El sufragio universal» (Discurso en el Parlamento el 27 de febrero de 1908), *Obras completas*, tomo VIII, Madrid, 1932, pág. 150. El texto completo ocupa desde la pág. 133 hasta la 191 y está plagado de sugerencias. Gamba, en su glosa, sintetiza muy adecuadamente lo que a efectos de su argumentación le interesa del mismo.

secuencia, a las esferas metafísicas. Hoy la sociedad ha escapado de nuestro mundo inmediato y vital y se ha transformado en una entidad absoluta y abstracta. Esta tendencia se observa, tanto en el orden teórico —a través de la teoría pactista del contrato social, base por igual de liberalismos y socialismos—, como en la propia vida humana por medio del profundo mal de la desvinculación del hombre de su medio —consecuencia de esa des-socialización de su ambiente vital— y es pavorosa su virtualidad disolvente.

Para concluir la panorámica, y antes de una breve recapitulación llegamos al concepto de soberanía social, piedra angular del pensamiento de Mella y para el que Gamba también tiene una explicación notable: «La idea de soberanía social incluye, pues, la existencia de instituciones autónomas en la realización de sus fines naturales, y la de conjunto jerarquizado, que se opone, como teóricamente intangible, y como prácticamente poderoso, a la soberanía política. Ambas soberanías —la social y la política— se incluyen armónicamente, con sus fines naturales propios y complementarios, dentro del concepto de orden»²⁵¹. Quizá se puedan oponer objeciones, de detalle, respecto de la terminología y respecto del deli-

²⁵¹ Rafael Gamba, *op. ult. cit.*, pág. 85. La bibliografía sobre el socialismo es inmensa. En algunas ocasiones los prólogos a los treinta tomos de la edición de las *Obras Completas* tienen interés; otros, en cambio, son más retóricos. Aunque no sea estrictamente un libro sobre Mella —pese a las apariencias, como ya he dicho—, el libro de Gamba que vengo siguiendo es, junto con el del sacerdote chileno Osvaldo Lira, S.S.CC., *Nostalgia de Vázquez de Mella*, Santiago de Chile, 2.ª ed., 1976, el más sugestivo sobre el tema. También tienen interés los de Manuel Rodríguez Carrajo, *Vázquez de Mella: sobre su vida y su obra*, Madrid, 1973, y *El pensamiento sociopolítico de Mella*, Madrid, 1974, el primero con prólogo de Vicente Marrero.

neamiento conceptual, a la teoría de Mella. Pero, y sobre todo en la explicación de Gamba, queda como una de las formulaciones más interesantes del pensamiento tradicional respecto del problema social.

Las incitaciones que encontramos en estas páginas son muy numerosas. Bien es verdad que la revisión del liberalismo decimonónico y de sus bases individualistas va siendo, cada vez más, moneda corriente. En esto nuestro autor —como el tradicionalismo en general (piénsese en Mella, al que tanta atención presta Gamba)— ha sido un adelantado. Pero, más aún, resulta difícil encontrar un planteamiento más cabal, y en el que se conjuguen con encaje tan perfecto elementos tomados de la antropología, psicología, sociología, historia, política y derecho.

Repasemos los hallazgos: el doble sentido de «lo social»; la vivencia interpretativa de los textos y períodos del pasado; el comentario de las Ordenanzas del Valle de Roncal; el encadenamiento intelectual entre Ilustración y espíritu revolucionario en la destrucción de la sociedad histórica, con el propósito del advenimiento de la sociedad racional y el hombre nuevo; el análisis psicológico de los sentimientos que genera la desaparición de las instituciones vinculadoras; el análisis político de los caracteres de que, de modo consecuente, se reviste el Estado moderno; la comprensión de que el absolutismo no es la unidad de poder sino la ilimitación jurídica de la soberanía, de modo que no es la división mecánica de aquél sino la existencia de ámbitos propios en las instituciones lo que asegura la libertad; la descripción de la antropología individualista y desvinculadora del hombre como «cápsula», que debe «liberar-

se» de toda atadura o traba para alcanzar una vida humana digna de ese nombre; la explicación de la actitud estética del hombre-espectador como base del sentimiento individualista; el tránsito dialéctico del liberalismo al totalitarismo por la vía del contractualismo social; el carácter disolvente de la falta de adaptación al medio; la explicación filosófica de la teoría de la «soberanía social» de Vázquez de Mella; la desaparición de las llamadas «autoridades naturales», etc.

Todas las soluciones al problema social —en ese sentido amplio, que desborda el ámbito de las relaciones laborales— pueden reducirse a dos posiciones generales. Veamos. La primera —dice en síntesis— consiste en que el Estado, previamente erigido en institución única, traspase los límites meramente negativos y jurídicos a que el propio liberalismo le había reducido, y se convierta en administrador de la riqueza y reglamentador de las relaciones económico-sociales: es la solución del socialismo que llama evolutivo y hoy diríamos democrático. La segunda no es una «tercera vía» entre el liberalismo y socialismo, sino que consiste, no en que el Estado ejerza una tutela sobre la sociedad con el fin de imponerle una estructura, sino en la «restauración de la propia sociedad» con sus órganos naturales, su vitalidad interior y su dimensión representativa²⁵².

²⁵² Cfr. Rafael Gambra, *op. ult. cit.* págs. 65-67. El tema de la «tercera vía» —expresión que Gambra no usa, puesto que su difusión es posterior, utilizando la menos específica de «término medio»— ha sido ampliamente debatido. En la política española de la época la sacó al debate intelectual Calvo Serer. Luego ha dado mucho juego en las discusiones en torno de la doctrina social de la Iglesia. Sobre las soluciones a la cuestión social, tiene interés el artículo de Gambra «El sentido profundo de la cuestión social en Balmes», *Reconquista* (San Pablo) n.º 1 (1952), págs. 30-44.

El sentido dinámico de la tradición

Si en las páginas anteriores me he ocupado del aspecto estático (coexistencia orgánica de sociedades autónomas) de la sociedad, en lo que sigue voy a prolongar la consideración al aspecto dinámico (evolución acumulativa e irreversible). Se trata de la tradición como uno de los principios que rigen la recta formación y el desenvolvimiento de las sociedades históricas. Ambos aspectos —estático y dinámico— tienen un carácter estructural que se completa, como contenido, con el principio comunitario religioso antes estudiado, y todos ellos se explican y coordinan —conforme vamos viendo repetidamente— mediante una fundamentación metafísica de la sociedad en la naturaleza profunda del hombre²⁵³.

En el capítulo inicial necesariamente han salido ya algunas de las aportaciones de Rafael Gamba sobre el concepto de tradición, muy ligadas a la explicación del pensamiento de Vázquez de Mella. Ahora, y sin que se pierda esa vinculación, vamos a ocuparnos con más detalle de los estudios que nuestro autor ha consagrado al tema y que presentan la originalidad de subrayar la componente filosófica. La tradición —se extrae de su etimología— es «la acumulación temporal de las experiencias del pensar y de la vida que se realiza a través de las generaciones hasta la formación de un común patrimonio espiritual, sea científico, cultural, religioso, etc.»²⁵⁴.

²⁵³ Cfr. Rafael Gamba, «Estudio preliminar» al libro *Vázquez de Mella*, Madrid, 1953. Cfr. los ensayos de Patricio H. Randle y Estanislao Cantero en el volumen *Comunidad humana y tradición política*. «*Liber amicorum*» de Rafael Gamba, cit., págs. 207 y ss. y 221 y ss.

²⁵⁴ Id., *Tradición o mimetismo*, cit., pág. 19.

Gambra encuentra en el término y concepto de tradición —en la significación *traditio*, entrega— dos aspectos complementarios, o más bien el matiz que connota en uno y otro momento: la acción misma y su efecto.

En cuanto a su primer aspecto, como acción, podríamos desgarnar de nuevo un conjunto de ideas muy queridas de nuestro autor y de las que hemos dejado nota al hablar de la crisis del racionalismo como tema fundamental: la tradición consiste en una entrega —una donación— pacífica y acompasada; la vida «paga» por lo que de ella recibimos como fruto maduro de nuestro propio esfuerzo y entrega, al hacerse nuestro el mundo circundante y amable en la medida en que devuelve nuestro esfuerzo o nuestro amor en una tradición que lo penetra y trasfunde; la tradición encaja el pasado en lo que podríamos llamar trama o línea argumental de nuestra vida; la misma serena conformidad consigo mismo produce la tradición en su actuación sobre el medio ambiente, es decir sobre la vida colectiva; la tradición brota de una radical valoración del arraigo, etc.²⁵⁵.

Es el segundo aspecto que connota el término tradición, es decir, el que se refiere no a su forma de acción, sino a su efecto, tanto en el plano individual como en el histórico-cultural, el que nos descubre el concepto dinámico o creador de la tradición, tan diferente de aquella noción superficial que confunde tradición con pasado y lo opone a futuro o a progreso²⁵⁶.

²⁵⁵ La síntesis es de *Tradición o mimetismo*, págs. 20-22, donde recoge materiales diversos y ya citados en la primera parte.

²⁵⁶ Cfr. Rafael Gambra, *op. ult. cit.*, pág. 22. Cfr. asimismo, para un mayor desarrollo del tema, *Id.*, «El concepto de tradición en la filosofía

También el encuadramiento de esta cuestión nos lleva a la crisis del racionalismo, tantas veces puesta como *background* —y perdón por el anglicismo, pero es palabra intraducible por insuficiente como telón de fondo o base— del pensamiento de Gamba. Pues al igual que este cambio filosófico fundamental tuvo repercusiones metafísicas, también las tuvo en la antropología y en la psicología. Así, el mecanicismo o asociacionismo psicológicos han resultado superados por la *durée réelle* bergsoniana y por todas las modernas teorías psicológicas de la corriente de la conciencia. William James, iniciador de estas últimas, comprendió la existencia de una realidad espiritual *sui generis* irreductible a las concepciones mecánicas, de modo tal que la vida psíquica no es ni una asociación de elementos simples, ni una república federal de facultades distintas, sino una corriente continua e irreversible, realidad primaria de la que hay que partir²⁵⁷. Bergson, por su parte, ha penetrado y descrito admirablemente el fondo anímico irreductible de esa corriente de la conciencia, a través, sobre todo, de la radical distinción entre el tiempo o duración interior, espiritual, y el tiempo exterior de la realidad física.

En la duración exterior de los cuerpos —escribe Gamba siguiendo a Bergson— el tiempo en un mero espectador que no penetra en su realidad: una

actual», *Arbor* (Madrid) n.º 9 (1945), págs. 545-573; Id., *La interpretación materialista de la historia*, Madrid, 1946; Id., *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., capítulo III, págs. 89-107. Hay que subrayar que Gamba fue de los primeros en ocuparse del marxismo después de la guerra. Cfr. la nota un tanto frívola de Elías Díaz, *Pensamiento español (1939-1975)*, 2.ª edición, cit., pág. 153.

²⁵⁷ Cfr. Rafael Gamba, «El concepto de tradición en la filosofía actual», cit., pág. 548.

sustancia química, por ejemplo, si se halla en debidas condiciones de conservación, no varía con el tiempo; si de todos modos lo hace, en realidad sólo ha operado un proceso químico que, teóricamente al menos, podría revertirse. Si no hubiera un ser consciente que contemple estos hechos del mundo material, no podría decirse que hubiera en él tiempo, sino sólo coexistencia y sucesión. En la duración de la vida interior acontece algo muy distinto, pues el avance temporal y el paso del presente al pasado es una categoría radical, insuperable; el tiempo psicológico es irreversible y acumulativo, constituye —en un aspecto— la trama misma de nuestro ser, de modo que, en cada momento de nuestra vida, gravita todo el pasado condensando sintéticamente²⁵⁸.

La tradición, en la aceptación dinámica y creadora a que he aludido, no es sino la traslación de ese modo de duración o temporalidad de la vida psíquica de los individuos al plano histórico-social: «Al igual que no existe el hombre ni el individuo en abstracto, sino individuos o personas concretas, tam-

²⁵⁸ Cfr. la síntesis de *Tradición o mimetismo*, cit., págs. 26-27. De nuevo encontramos un desarrollo más amplio en el capítulo III de *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., y «El concepto de tradición en la filosofía actual», cit. Igualmente presentan interés, desde otro ángulo, las consideraciones que, sobre el cambio de noción de la temporalidad por el progresismo y el mito de la aceleración de la historia, ha dejado en «Los lemas de la sociedad futura», en el volumen *Eso que llaman Estado*, cit., págs. 191 y ss. (también hay edición aparte con el título *Los tres lemas de la sociedad futura*, Madrid, 1953); el capítulo VI de *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, cit., que lleva por título «Raíz histórica y emocional del progresismo católico», *Verbo* (Madrid) n.º 33 (1965), págs. 171-185; «El mito del progreso», *Verbo* (Madrid) n.º 73 (1969), págs. 159-177; «El movimiento de la Historia», *Verbo* (Madrid) n.º 235 (1985), págs. 583-593; y el capítulo cuarto, que lleva por título «Una nueva noción de la temporalidad» del libro *El lenguaje y los mitos*, cit., págs. 57-69.

co existe la sociedad universal o abstracta, sino sociedades concretas y evolutivas dotadas siempre de una personalidad diferencial de carácter colectivo. Y esta personalidad se forma en una temporalidad creadora, en la que cada momento es como una condensación original de cuanto se ha vivido y se incorpora o acumula a ese ser histórico colectivo. Así, una sociedad histórica viene a ser un proceso continuo de entrega generacional y de acrecentamiento histórico a través de siglos y empresas comunes»²⁵⁹.

Para Gamba fue Vázquez de Mella quien primariamente poseyó esa intuición de la temporalidad creadora con referencia no a la vida espiritual de los individuos sino a la de las colectividades nacionales o históricas: «El vio que esa evolución concreta que es la historia de los pueblos, en la que la vida de los individuos se interpenetra con la de la colectividad, se dan esos mismos caracteres de continuidad acumulativa, temporal e irreversible. Y descubrió que no otra cosa significaba, en la sencillez de un término, la palabra *tradición*. La obra de cada generación, como cada momento del yo psicológico, se proyecta o entrega a la siguiente, a la vez que se encuentra prefigurada en las anteriores. Ensambladas todas en una evolución única, constituyen esa continuidad espiritual, creadora de un alma y un carácter, en que consiste la vida de un pueblo»²⁶⁰.

²⁵⁹ Rafael Gamba, *Tradición o mimetismo*, cit., págs. 27-28.

²⁶⁰ *Id.*, op. ult. cit., pág. 28, donde ofrece una recapitulación de los materiales de *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* y de «El concepto de tradición en la filosofía actual», citados, si bien en este último hay interesantes referencias también a García Morante. Sobre Vázquez de Mella, Gamba ha escrito en otras ocasiones: «Vázquez de Mella desde nuestra tradición española», *Arbor* (Madrid) n.º 66 (1951), págs. 457-470; «El doble significado de lo social», cit.; el

Quizá nadie como Gambra haya acertado a captar la fuerza y al originalidad de la síntesis de don Juan Vázquez de Mella y Fanjul, por encima de la cita declamatoria que tantas veces ha contribuido a velar su auténtico rostro y a desvalorizar su obra. También en este punto, Gambra, muy finamente, nos introduce en el conjunto de sus ideas: «Todo hombre, aun sin advertirlo ni quererlo a veces, es tradicionalista, porque empieza por ser ya una tradición acumulada»²⁶¹; «la tradición es el progreso hereditario, y el progreso, si no es hereditario, no es progreso social»²⁶²; «el más tradicionalista no es el que sólo conserva, ni el que además corrige, sino el que añade y acrecienta, porque sigue mejor el ejemplo de los fundadores: producir y prolongar con el esfuerzo de sus obras»²⁶³; «la autonomía selvática de hacer tabla rasa de todo lo anterior y sujetar las sociedades a una serie de aniquilamientos y creaciones (la revolución), es un género de insania que consistiría en afirmar el derecho de la onda sobre el río y el cauce, cuando la tradición es el derecho del río sobre la onda que agita las aguas»²⁶⁴.

La impregnación antropológica; la identificación de tradición y progreso —la tradición como condición del progreso—; la superación del vitalismo a

«Estudio preliminar» al libro *Vázquez de Mella*, cit. Una síntesis de las aportaciones de Mella de acuerdo con la interpretación de Gambra puede verse en mi «El pensamiento de Vázquez de Mella. Su actualidad sesenta años después», cit., págs. 363-368.

²⁶¹ Juan Vázquez de Mella, «Discurso en el Parque de la Salud de Barcelona el 17 de mayo de 1903», en *Obras Completas*, tomo IV, Madrid, 1931, pág. 408.

²⁶² Id., *op. ult. cit.*, pág. 406.

²⁶³ Id., *op. ult. cit.*, pág. 409.

²⁶⁴ Id., *op. ult. cit.*, pág. 406. Estas cuatro citas son glosadas espléndidamente por nuestro autor.

través de la idea de cauce, que se añade en su alegoría a las del río y la onda, y que enlaza con el comunismo ya estudiado, etc. son resaltadas en sus implicaciones filosóficas y sociológicas por la interpretación de Gamba.

Si de nuevo, y ya siendo una idea-madre, hubiésemos de buscar la fundamentación del sentido tradicional de la vida política, según el cual la historia de los pueblos hunde sus raíces en la lejana sabiduría de los tiempos, lo encontraríamos también en la naturaleza misma del hombre, pues aunque la diferencia específica del hombre es la racionalidad, su naturaleza abarca distintos estratos del ser, con sus correspondientes formas de conocer y querer²⁶⁵. Pues siendo la sociabilidad una tendencia íntegramente natural en el hombre, esta tendencia calará los tres estratos ónticos: ser de la naturaleza, animalidad y racionalidad; y los tres modos de tendencia—impulso natural, instinto y voluntad racional—serán fuentes, en estrecha colaboración, de la vida social²⁶⁶. Como antes anunciábamos, esta observación antropológica le sirve a nuestro autor para alcanzar las verdades principales de la vida social.

Para terminar el epígrafe, se hace preciso dedicar una palabra a las consecuencias del sentido tradicional, pero no sólo en un sentido práctico o de eficacia política, sino en el de un halo sagrado que envuelve los pueblos, conservando sus costumbres y sus familias, pues «si las costumbres son el símbolo y producto más externo de una continuidad tradicional,

²⁶⁵ Cfr. Rafael Gamba, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., págs. 111 y ss.

²⁶⁶ Cfr. Id., *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, cit., págs. 15-22; y «Las implicaciones sociales de la persona», cit., passim.

la raíz y asiento más profundo de la tradición de un pueblo son, sin duda alguna, las familias»²⁶⁷. Salvador Minguijón —antes lo hemos recordado— ha resumido la esencia doctrinal del tradicionalismo en una frase que Gamba ha hecho propia y citado en numerosas ocasiones: «La estabilidad de las existencias crea el arraigo, que engendra nobles y dulces sentimientos y sanas costumbres. Estas cristalizan en saludables instituciones, las cuales, a su vez, conservan y afianzan las buenas costumbres»²⁶⁸.

La monarquía y sus determinaciones

El entendimiento de la sociedad y de la tradición que en lo que anterior hemos visto tiene Gamba —siguiendo en parte a Mella—, con sus principios correspondientes, determinan teórica e históricamente un régimen político —la monarquía— cuyos caracteres o notas esenciales se derivan de aquellos principios. Estos caracteres son los de: cristiana, personal, tradicional, hereditaria, federal (o regionalista) y representativa. Los dos primeros se derivan del principio interno vivificador o religioso; los dos segundos (tradicional y hereditaria) se deducen del principio dinámico o tradición de las sociedades his-

²⁶⁷ Id., *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., pág. 104.

²⁶⁸ Salvador Minguijón, *Los intelectuales ante la ciencia y la sociedad*, cit., pág. 97. Son las últimas palabras de su discurso de ingreso, al que ya nos hemos referido al comienzo, en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas el 15 de junio de 1941.

tóricas; los dos últimos (federal y representativa) resultan, en fin, del principio socialista²⁶⁹.

La enumeración, que extrae del pensamiento de Mella, aunque éste a veces variara en sus artículos o discursos la lista, puede incluso reducirse a los cuatro de tradicional, hereditaria, federal y representativa, excluyendo la especificación católica que queda como base indiscutible. Nota nuestro autor que estas determinaciones de la monarquía coinciden a primera vista con las que le atribuye Maurras en su célebre *Enquête sur la Monarchie*, aunque alcanzan mayor profundidad en Mella. Efectivamente, los dos primeros calificativos —tradicional y hereditaria— tienen en el español un sentido infinitamente más profundo y verdadero; y los otros dos —federal y representativa—, una significación positiva de que carecen en el escritor francés, que utiliza las expresiones descentralizada y antiparlamentaria²⁷⁰.

Gambra cree que para cualquier pensador político español, la monarquía representa el papel de término obligado en sus meditaciones, sean estas teóricas, históricas o prácticas: «Si, mirando al presente —escribe en 1953—, busca, neutral y sinceramente, una instancia que pueda unir a los españoles —divididos y subdivididos— en algo superior y anterior a sus enconos y banderías, ha de llegarse a la monarquía, que fue el régimen de todos los españoles. Si, mirando al pasado, buscamos una solución histórica

²⁶⁹ Cfr. Rafael Gambra, «Estudio preliminar» al libro Vázquez de Mella, cit., pág. 44.

²⁷⁰ Cfr. Id., *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., págs. 142-143. Para el juicio general que Gambra tiene sobre Maurras, cfr. el capítulo primero de este mismo libro y también el artículo «Tradicionalismo» en la GER, ya citado. En su momento me ocuparé de ciertas críticas concretas.

que justifique una continuidad y, con ella, una legitimidad, daremos en la misma antigua y eterna monarquía que creó la historia de la patria. Si, en fin, buscamos para el futuro un orden viable y estabilizador como única posibilidad después de todos los ensayos y de todos los fracasos, llegaremos a la misma institución histórica»²⁷¹.

La monarquía entraña, en primer lugar, y como punto de partida, la idea de un gobierno personal —aunque cohonestado con los principios aristocrático y democrático en ciertos sectores, de acuerdo con la formulación clásica del «régimen mixto»²⁷²—, y también la de un poder en alguna manera santo o sagrado, es decir, elevado sobre el orden puramente natural de las convenciones o de la técnica de los hombres²⁷³, ideas que la hacen incompatible con el régimen parlamentario liberal nacido de la teoría de la soberanía popular.

Veamos en lo que sigue cómo entiende Rafael Gambra los calificativos que determinan la monarquía:

²⁷¹ Id., *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., págs. 135-136.

²⁷² Cfr. Id., «Estudio preliminar» al libro Vázquez de Mella, cit., pág. 33: «El antiguo régimen político-social de los reinos españoles fue —según Mella— la mejor realización histórica de aquella más perfecta forma de gobierno que santo Tomás hacía consistir en una armonía de las tres formas legítimas de gobierno aristotélicas: la democracia, la aristocracia y la monarquía». «España, dice, fue una federación de repúblicas democráticas en los municipios y aristocráticas, con aristocracia social, en las regiones; levantadas sobre la monarquía natural de la familia y dirigidas por la monarquía política del Estado». Cfr. igualmente *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., págs. 191-192.

²⁷³ Gambra no entra en el tecnicismo de la transmisión concreta del poder divino a los reyes porque lo que le preocupa es un estrato más profundo. Cfr. *op. ult. cit.*, págs. 138-139; o el «Estudio preliminar», también citado, a la edición de los libros de Filmer-Locke sobre la obediencia política.

1. *Tradicional*

La monarquía —en su opinión— debe identificarse con el proceso tradicional, o, más bien, constituir, en el aspecto político, su sustancia: «La monarquía ha de representar el arraigo y la continuidad frente a la improvisación y la inestabilidad. Su posición debe ser antitética de lo que se han llamado “regímenes de opinión”, y, en un sentido más amplio, *ideocracia*»²⁷⁴.

Instalado en el sentido de la tradición que antes hemos estudiado, analiza la capacidad de la monarquía para incorporar pacíficamente cuanto de útil y necesario traían los tiempos —a diferencia de los «regímenes de ideas», que han sustituido el instinto de adaptación y de evolución histórica por puntos de vista meramente individuales, simplistas e inflexibles—, subrayando el ejemplo británico; distingue entre la penetración de ideas revolucionarias en nuestro siglo XVIII y la monarquía borbónica; y dedica un corolario a la diferencia —radical en este punto— entre Mella y el tradicionalismo español, por un lado, y Charles Maurras y *L'Action Française*, por el otro²⁷⁵.

²⁷⁴ Rafael Gambra, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., pág. 143.

²⁷⁵ Cfr. Id., *op. ult. cit.*, págs. 144-150. En las págs 146-147 se ocupa críticamente de Maurras, con una idea que luego usó —hemos aludido al tema en más de una ocasión a lo largo de este estudio— para apostillar el planteamiento de Bertrand de Jouvenel en su prólogo a la edición castellana del *Du Pouvoir* de este último. Gambra incluyó este prólogo en su libro *Eso que llaman Estado*, cit., a cuyas páginas 148-149 corresponden los siguientes párrafos: «Para Maurras la génesis de la sociedad se realiza en dos tiempos, o mejor en dos procesos independientes, que responden a diferentes causalidades: la formación propiamente tal de la

2. *Hereditaria*

El carácter hereditario de la monarquía —que deriva de su naturaleza tradicional, y ello por dos caminos convergentes— es también objeto de comentario por Rafael Gambra: «El régimen hereditario representa por sí mismo el repudio de lo que hemos llamado ideocracia y la aceptación del orden natural en la sociedad y en su evolución. El acceso al poder por elección, por la fuerza, o por el azar, supone el dominio de un punto de vista individual y, como tal, parcial y esquemático; el orden hereditario representa la continuidad y estabilidad de la patria, la sabiduría del pasado adquirida tradicionalmente en hábitos de gobierno y adaptación»²⁷⁶.

La doble vía por la que la monarquía es hereditaria como consecuencia de su condición tradicional es, por un lado, el establecimiento de un modo de gobierno propiamente humano o moral, en una

sociedad —desde la célula familiar hasta la nación— es un proceso natural casi biológico, se desarrolla según leyes científicas; y, sobre esta materia obligada, la posterior acción del espíritu, regido por la libertad y la moralidad, tiende a elevar la vida colectiva a un nivel más alto de espiritualidad y de cultura. Este es el dominio de la civilización. Concepción en la que puede reconocerse un claro eco del positivismo de Augusto Comte, que tanta influencia ha tenido en el pensamiento francés (...). Esta tesis difiere profundamente de la concepción aristotélica y clásica de la sociedad, en la cual no cabe esa disociación entre un orden de la naturaleza y otro del espíritu, entre sociedad y civilización. Si se parte, con Aristóteles, de la unidad sustancial del hombre y de su sociabilidad natural, hay que ver en la sociedad un producto de la naturaleza humana toda entera; y en la más pequeña y primitiva célula social reconocer ya el sello del espíritu y, con él, de la moralidad, del obrar libre y finalista que caracteriza a la naturaleza humana».

²⁷⁶ Cfr. Rafael Gambra, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., pág. 150.

autoridad perpetuamente vinculada al ambiente y al espíritu público, por encima de las virtudes intelectuales o técnicas que puedan darse en individuos electos o surgidos por cualquier medio; por otro lado, es el reconocimiento del principio familiar, y no de la familia en un sentido puramente personal —a imagen del contrato—, sino en su prolongación institucional: establecer un sólido ambiente de este género en la gobernación del Estado equivale a consagrar la continuidad y personalidad de la patria²⁷⁷. En idéntico sentido se refiere también a la nobleza y su misión²⁷⁸.

Pero, como conclusión, cabe destacar una explicación de Gambra de por qué Mella no trata con demasiado detalle el tema de la monarquía hereditaria: «Ello es debido a que su fe íntima no le permite enfocar la cuestión desde un punto de vista puramente técnico —utilitario socialmente—, ni tampoco como producto de una formación o evolución política natural, estilo Maurras. Para Mella, la tradición no es —o no es sólo— un hecho de la naturaleza, del instinto social, sino algo penetrado de sentido sobrenatural, regido por la mano de la Providencia»²⁷⁹. Aquí tendría también encaje el tratamiento de la pertenencia de Rafael Gambra al carlismo, al que —sin dejar de ser un teórico o un

²⁷⁷ Cfr. Id., *op. ult. cit.*, págs. 150-152. Alvaro d'Ors, por su parte, ha insistido siempre en la estrecha vinculación familia-monarquía. Cfr. *Forma de gobierno y legitimidad familiar*, Madrid, 1959.

²⁷⁸ Cfr. Rafael Gambra, *op. ult. cit.*, págs. 156 y ss. Un tratamiento más extenso puede encontrarse en el artículo de Gambra «El problema de las clases directoras en la sociedad contemporánea», *Revista Inter nacional de Sociología* (Madrid) n.º 18 (1947), págs. 357-372.

²⁷⁹ Id., *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., pág. 157.

pensador— ha prestado servicios prácticos y políticos en muchas ocasiones²⁸⁰.

3. *Federal*

La monarquía española —es el punto de partida—, por su más profunda naturaleza y por su génesis histórica, ha poseído una estructura federal, que perdió en el terreno de la organización política por la introducción de un sistema centralista y uniformizador contrario a la tradición política patria.

A partir de aquí, se hace preciso en primer lugar aclarar el concepto de federal aplicado a la monarquía y deslindarlo de conceptos cercanos como el de descentralizadora —que usó, entre otros, Maurras— y regionalista —que han utilizado otros muchos y el mismo Mella en ocasiones—, así como el de justificar las razones que abonan la elección realizada.

Para Gambra podrían alinearse los tres conceptos —descentralización, regionalismo, federalismo— por este orden y formando una jerarquía en que cada uno incluye y supone a los anteriores, pero añade algo que no estaba en ellos. Tanto descentralización como regionalismo se oponen al movimiento

²⁸⁰ Para una aproximación a la actuación carlista del profesor Gambra, más allá de las noticias que apretadamente se ofrecen en la primera parte de esta obra, bastaría con repasar el índice onomástico de los veintiocho tomos, algunos con varios volúmenes, de la obra de Manuel de Santa Cruz, *Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español (1939-1966)*, abundantemente citada. Precisamente el primero de ellos lleva un prólogo de Gambra y el último un epílogo mío. Tiene a este respecto un gran interés el opúsculo de Gambra, *Melchor Ferrer y la «Historia del Tradicionalismo español»*, cit., sin paginar. Cfr., igualmente, Manuel de Santa Cruz, «Rafael Gambra y el carlismo», loc. cit.

de centralización a través del cual el Estado moderno, erigido en estructura de la sociedad, somete toda la vida de la nación a una organización única cuyos hilos convergen en un solo centro. Pero la descentralización exige únicamente la descongestión de ese centro en favor de la actividad de los organismos no centrales, mientras que el regionalismo exige además que se reviva en las diversas regiones una vida política relativamente autónoma (gobierno del país por el país).

Una diferencia no menor separa el regionalismo del federalismo. «Región» significa «parte de un cuerpo» o «porción de un territorio», y supone un todo anterior a cuyas zonas alude, pero no es éste el caso de las que habitualmente se llaman regiones de España: «Estas supuestas *regiones* no son simples zonas diferenciadas por meras condiciones geográficas o dialectales, sino antiguos reinos cuyo Gobierno autónomo preexistió al del Estado central. Nuestros antiguos reyes se titulaban, como es sabido, no “reyes de España”, sino “de las Españas”, y adoptaban el título de rey, conde o señor, de sus distintos Estados. El federalismo exige, no únicamente que se dote a diversas regiones naturales de un Gobierno que preexistió en ellos a la centralización, no como una división en subgobiernos al estilo del central, sino con las características históricas que constituyen a esas regiones en antiguos reinos federados»²⁸¹.

El regionalismo es, pues, un método de reforma política visto desde el poder centralizado, al paso que el federalismo representa una posición restaura-

²⁸¹ Rafael Gambra, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., pág. 161.

dora vista desde la preexistencia y los derechos históricos de los reinos integradores: de ahí que los regionalismos separatistas o semiseparatistas o los diversos tipos de regionalismo industrial o práctico sean ajenos al auténtico institucionalismo social²⁸². Las observaciones del profesor Gambra, en este punto, tienen una riqueza muy notable, frente a las interpretaciones carentes de base histórica y sustancia doctrinal, y también frente al frío esquematismo de órganos y funciones del Derecho público. Subrayaré en lo que sigue algunos aspectos importantes: la identificación de ese federalismo con el sistema foral español; la explicación del proceso federativo con sus profundas implicaciones de filosofía de la historia; y la vinculación del federalismo tradicional con el «patriotismo» y de las diferencias de éste con el «nacionalismo».

El federalismo —en primer lugar— no es una posibilidad de gobierno entre otras, sino algo radicado en su mismo ser histórico, en su existencia presente, en su problemática futura: «Este federalismo forjado en la historia, impregnado de tradición y creador de instituciones recibió entre nosotros el nombre de foralismo o sistema foral. La variedad geográfica, social, ambiental, lingüística y aun, en parte, histórica, es un *hecho* insuperable entre los pueblos y habitantes de la península española (...) Sin embargo, llegó a ser tal la unidad interna, profunda, de nuestra patria, que no cabiendo en sus límites se extendió a

²⁸² Cfr. Id., *op. ult. cit.*, pág. 162 y ss. Un gran interés, a este respecto, presenta su artículo anterior «Los dos federalismos», *Cristiandad* (Barcelona) n.º 192 (1951), reproducido en el volumen *Eso que llaman Estado*, cit., págs. 183-190. Cfr. también «Foralismo y nacionalismo vasco», cit., págs. 939-947.

todo el mundo nuevo que fue asimilado a ese espíritu común y civilizado en él. Y obsérvese bien que el régimen foral no fue, como muchos creen, un tránsito obligado y siempre declinante hacia una más efectiva unidad: si así fuese, se habría prescindido de él en la organización política de los pueblos americanos como un mal con el que hay que transigir sólo allá donde existe; pero, antes al contrario, a América se llevó el régimen de *Cabildos* (municipio español) y *Congresos* (Cortes) como una prolongación del peninsular»²⁸³.

Gambra dedica páginas espléndidas a mostrar la contextura de España, en su proceso de formación, así como la naturaleza jurídica de lo que Enrique Gil Robles consideraba no era siquiera una confederación de monarquías sino más bien varios Estados regidos por un mismo monarca²⁸⁴; a explicar la virtualidad del foralismo al crear un ambiente cálido y humano de responsabilidad en los gobernantes o administradores y de cordial adhesión en los gobernados, condiciones ambas de la verdadera y única libertad política²⁸⁵; y a contrastar la sociedad americana con aquellas naciones europeas donde ha dominado el esquema político de la Revolución francesa²⁸⁶.

Nuestro autor, en segundo lugar, y como en tantos otros, va a formular una doctrina acabada con los materiales dispersos de las ideas de Mella en la explicación del proceso federativo. Es la que ha llamado teoría de la superposición y evolución de los

²⁸³ Id., *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., pág. 165.

²⁸⁴ Cfr. Id., *op. ult. cit.*, págs. 166-168.

²⁸⁵ Cfr. Id., *op. ult. cit.*, págs. 168-169.

²⁸⁶ Cfr. Id., *op. ult. cit.*, págs. 169-171.

vínculos nacionales, implícita en la obra de Vázquez de Mella, y que entraña una verdadera filosofía de la historia. Según esta teoría, «en la naturaleza de los vínculos que determinan la existencia de un pueblo se da un progreso en el sentido de una mayor espiritualización o alejamiento del factor material, sea racial, económico o geográfico»²⁸⁷. De las nacionalidades primitivas, determinadas generalmente por una estirpe familiar prolongada en sentido racial, se va pasando —por una depuración progresiva de los vínculos— a nacionalidades que ligan a pueblos de raza, medio o vidas diferentes.

Así —señala Gamba— se explica que en el seno de una gran nacionalidad actual, como la española, pervivan y coexistan en superposición y mutua penetración regionalidades de carácter étnico, como la éuskara; geográfica, como la riojana; de antigua nacionalidad política, como la aragonesa o la navarra (...). Y de ahí que en nuestra patria —«que es un conjunto de naciones que han confundido parte de su vida en una unidad superior (más espiritual) que se llama España»²⁸⁸— no esté constituido el vínculo nacional ni por la geografía, la raza o la lengua, sino por una causa espiritual, superior y directiva, de carácter predominantemente religioso.

Y continúa Gamba: «Pero este vínculo superior que hoy nos une (...) no debe proyectarse al futuro como algo sustantivo e inalterable, porque entonces se diseca la tradición que nos ha dado vida. El prin-

²⁸⁷ Id., «Estudio preliminar» al libro *Vázquez de Mella*, cit., pág. 35. Cfr. también *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., cap. VII, págs. 191-197.

²⁸⁸ Juan Vázquez de Mella, «Discurso en el Parlamento de 30 de junio de 1916», *Obras Completas*, tomo X, Madrid, 1932, pág. 320.

cipio de las nacionalidades sin instancia ulterior procede cabalmente de esa confusión moderna entre el Estado y la Nación y su concepción como una única estructura superior y racional de la que reciben vida y organización las demás sociedades infra-soberanas. El proceso federativo de nuestra Edad Media cristiana y la progresiva espiritualización de nuestros vínculos unitivos no tiene por qué truncarse, máxime cuando el principio y el punto de vista nacional conducen siempre a la guerra permanente (...). Pero, según la doctrina de la espiritualización y superposición de los vínculos nacionales —que responde a la práctica federativa de los siglos cristianos—, el proceso de integración habría de permanecer siempre abierto: al final de este proceso estaría, como vínculo de unión para todos los hombres, la unidad superior y última de la catolicidad, libre de toda modalidad humana. Y el proceso que a ello condujere habría sido, no la imposición de una parte, sino la libre integración —o federación— vista por todos los pueblos como cosa propia y que para nada mataría las anteriores estructuras nacionales»²⁸⁹.

Resulta extraordinariamente interesante que en 1953 se vertiera todo este caudal de doctrina no sólo descentralizadora, ni tan siquiera regionalista, sino profundamente federalista, federal o foral como la que Rafael Gamba desarrolla en las páginas que he ido siguiendo, con críticas incluidas a las disposicio-

²⁸⁹ Rafael Gamba, «Estudio preliminar» al libro *Vázquez de Mella*, cit., págs. 35-37. También *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., pág. 195 y ss. Me he servido de este conjunto de ideas para construir mi «El principio de subsidiariedad y las agrupaciones supranacionales», *Verbo* (Madrid) n.º 197-198 (1981), págs. 996 y ss.

nes de 1936 de supresión del concierto económico con Vizcaya y Guipúzcoa. Y resulta igualmente notable la constatación del juicio de nuestro autor sobre la evolución de la situación de España en este tema, en función de cómo las fuerzas sociales que obran actualmente en los pueblos actúan como disolventes.

Según esta explanación, con base —¡cómo no!— psicológica, en un pueblo gobernado con justicia y animado por una fe común, las virtudes de sus ciudadanos se ven exaltadas y se potencia su fecundidad por el eco ambiental que encuentran y por el respaldo de la autoridad: hasta los vicios y defectos son aprovechados para el bien. En cambio, los países dominados por la corrupción o el descreimiento no sólo agostan la virtud de los suyos, sino que, puestos al servicio del mal, exaltan los vicios y los multiplican.

Es claro, nos viene a decir, que el caso que nos ha tocado vivir corresponde a estos últimos: «Entre un estallido de pasiones y deslealtades a todos los niveles, surge alguna tendencia que, en sí misma considerada, sería buena y constructiva. Por ejemplo, esto que —con término impreciso— se llama “regionalismo” o reviviscencia de los países históricos, en su lengua, sus instituciones, sus viejas leyes y costumbres. En un clima sano y gobernado se trataría de movimientos esperanzadores por cuanto entrañan de amor a lo propio, de “pietas” o piedad patria, de auténtica participación renovadora (...). Sucede justamente lo contrario en un ambiente de decadencia y anarquía moral, como es bien patente. La virtud aprovecha al mal o se convierte en vicio. El amor propio se torna en odio a cuanto exceda de unos lí-

mites estrechos, aunque se trate de realidades también propias y venerables, tal vez la recta culminación de ese mismo amor. La renovación en pluralidad de impulsos vitales de la patria común se transforma en disgregación de ésta; el sano orgullo de lo propio, en abjuración traidora de lo que nos une y exalta para ponerlo finalmente al servicio de cuanto disuelve toda noción de patria, la pequeña y la grande».²⁹⁰

En tercer lugar, le debemos un fino discernimiento de dos sentimientos, bajo la misma etiqueta de «amor a la patria», muy distintos en su origen, así como en el objeto de su aplicación, y antagónicos en su historia y su desarrollo: se trata precisamente del patriotismo y del nacionalismo. «Su identificación, escribe, en la mente de muchos se ha operado por su común oposición a las teorías —más modernas— del internacionalismo, que hacen tabla rasa de todo sentimiento o teoría que admita una localización espacio-temporal. Los internacionalismos, por su parte, debido al principio de indiscriminación de los contrarios, incluyen bajo una misma categoría a cuantos no comparten sus ideales de uniformismo universal y racional. Y, poco a poco, al calor de sus campañas, parece que esta gran confusión se fue consumando en el seno de un vacilante y enteco nacionalismo conservador, hoy universalmente vituperado. Vino a favorecer esa progresiva interferencia una previa confusión terminológica; no siempre los representantes de lo que nosotros llamamos nacionalismo han adoptado esa denominación; antes

²⁹⁰ Rafael Gamba, «Regiones, nacionalidades, fueros», *El Pensamiento Navarro* (Pamplona) de 25 de marzo de 1977.

bien, los primeros nacionalistas propiamente dichos —los hombres de la Revolución francesa— se llamaron a sí mismo “patriotas”, como partidarios de la integridad del poder civil frente a la jurisdicción eclesiástica»²⁹¹.

El patriotismo, primeramente, en cuanto que la sociedad se fundamenta en la naturaleza humana como expresión de sus impulsos socializadores, sólo se encuentra reducido a términos naturales y humanos en el marco federativo que antes hemos visto. Y es que el patriotismo «es un sentimiento natural, profundamente arraigado en el espíritu humano, que brota, en cierto modo, del precepto divino de honrar y amar a los padres, el más fácil y espontáneamente observable». «Si no traspasa su verdadera naturaleza, el patriotismo es también una realización del precepto de amar al prójimo, es decir, a los semejantes que nos rodean, *próximos*; una forma de sentirse en comunión con los demás —un sentimiento opuesto al individualismo— que nos hace vivir en una tradición colectiva y amar la fe común que la impregna y vivifica. El patriotismo brota de las fuentes más inmediatas de la familia y, haciéndose consciente de la tradición en que está inserto, se extiende a medios de comunicación cada vez más amplios (...). El afecto natural a la patria es, por sí mismo, un sentimiento impulsivo y, como nacido

²⁹¹ Id., *Tradición o mimetismo*, cit., pág. 206. Es una explicación, que a la vista de la evolución de España (téngase en cuenta que lo escribe en 1975, mientras que los demás que estoy manejando son de los años cincuenta principalmente), recoge los nuevos hechos en su esquema de siempre. Cfr. *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., págs 172-178; y antes incluso «Patriotismo y nacionalismo», *Cristiandad* (Barcelona) n.º 160 (1950), luego reproducido en *Eso que llaman Estado*, cit., págs. 177-182.

del amor, unitivo; en todo caso, un sentimiento abierto que, contra lo que acontece con las pasiones irracionales y cerradas, no puede engendrar posiciones negativas y de odio»²⁹².

El nacionalismo, por el contrario, brota de fuentes bien distintas. La obra política de la Revolución propugnó —en cuanto que expresión del racionalismo— una nueva organización de la sociedad sobre bases racionales. Para ser lógica esta reorganización social de nueva planta y fundada sobre basamentos racionales, debiera haberse aplicado sobre la sociedad universal, pues, ¿qué más irracional y anómalo, qué más inadmisible para la mentalidad racionalista, que la nación, fruto de azares y tradiciones del pasado? Sin embargo, contra la lógica del sistema, e introduciendo un dato de facticidad, el constitucionalismo decimonónico se aplicó sobre el mosaico de nacionalidades existentes, originando ese sentimiento radicalmente nuevo del nacionalismo. Las características que diferencian esta nueva forma espiritual del viejo sentimiento patriótico son —al decir del mismo Gamba— dos: frente a la naturaleza afectivo-existencial de las *pietas patria* presenta un marcado carácter teórico, con simbología y dogmática propias; y mientras que el clásico amor a las patrias es un sentimiento condicionado y jerarquizado, susceptible de gradación y compatible con otros patriotismos de base más estrecha o más amplia, en el nacionalismo la «razón de Estado» se abre camino como causa inapelable, coloreándolo de exclusivismo y absolutividad²⁹³.

²⁹² Id., *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., pág. 172-173.

²⁹³ Cfr. Id., *op. ult. cit.*, págs. 174-176. Todas las reflexiones que Ra-

ria». De modo tal que este poder monárquico no es delegado o compartido sino sólo limitado²⁹⁵. La tercera tiene que ver con la crítica de la representación democrática no sólo por parte del representado sino también por el contenido de la representación²⁹⁶. Y la cuarta es el reconocimiento de que, para que la representación concreta u orgánica sea posible, es necesario que exista antes aquello que debe ser representado, por lo que el verdadero protagonismo vuelve al proceso de institucionalización de la sociedad²⁹⁷.

Quizá por esta última observación se explica que no ponga demasiado énfasis en el aspecto instrumental o técnico cuando se enfrenta con el régimen de Franco y su desvitalizada y burocratizada representación. Sin auténtica sociedad hablar de representación corporativa es una entelequia. Lo que no quita para que, en la obra de Gamba, y a excepción quizá de la parte central de *Tradición o mimetismo*, no abunde el tratamiento práctico del modelo. En cualquier caso, nos encontramos ante un filósofo y, en consecuencia, su obra arraiga más en la filosofía política que en la teoría constitucional o la política práctica.

²⁹⁵ Cfr. Id., *op. ult. cit.*, págs. 185-186.

²⁹⁶ Cfr. Id., *op. ult. cit.*, págs. 186-187.

²⁹⁷ Cfr. Id., *op. ult. cit.*, págs. 187-188.

Capítulo 3
Conclusión: las constantes
de un pensamiento

1. Toda la obra de Gamba participa, en mayor o menor medida, y en conexión ya directa o indirecta, de la comprensión última y el repudio radical de lo que supuso la civilización racionalista y su núcleo teórico. Así, una buena parte de sus afanes ha quedado para la descripción de lo que de mortífero tiene el racionalismo y para la recuperación del auténtico aliento humano que se produce cuando logramos desprendernos de la influencia de aquél. Esta es la auténtica constante —en filosofía o en política— de todo su quehacer, vertido, en cuanto a la primera, en los últimos años cuarenta y los cincuenta hacia la depuración de la reacción antirracionalista que fue la filosofía existencial, y de los sesenta en adelante hacia la denuncia de la delicuescencia intelectual promovida por el progresismo religioso; al tiempo que desarrollado, en cuanto a la segunda, en la reivindicación del régimen político tradicional y en la denuncia del avance hacia el modelo demoliberal, durante los años cincuenta y sesenta, así como, a partir de los setenta, en la comprobación diaria de su carácter disolvente.

2. La primera idea que, ya en concreto, debe ser subrayada, porque es previa a la trabazón del resto que le siguen, y tiene que ver con el modo singular de combate intelectual del presente que es la guerra psicológica, toca a la manipulación del lenguaje como medio de lavado de cerebro y de revolución. Porque los términos lingüísticos tienen un hálito emocional, y porque *mythos* y *logos* se encuentran en el lenguaje humano. Por ello, nuestro autor dedicó algunos trazos de su quehacer a hacer ver cómo el lenguaje —su transmutación semántica y su mitificación— es factor esencial para la gran mutación mental que se opera ante nuestros ojos, con el ánimo de desvelar el sentido de la revolución cultural vivida en nuestros tiempos²⁹⁸.

3. A continuación, nos topamos con la comprensión de la vida humana, no como autorrealización o liberación de trabas, sino como entrega (compromiso) e «intercambio» con algo superior que se asimila espiritualmente. Nuestro autor reelabora, así, las teorías del *engagement* —expuestas por Camus y Sartre— y del *apprivoisement* saint-exupéryano. Son nociones y actitudes, complementarias en su fondo, que le permiten criticar bajo una nueva luz el individualismo —en cuanto antropología encapsuladora—, el esteticismo —y sus múltiples concreciones, entre las que pueden mencionarse el turismo y su visión pintoresca del mundo— y el liberalismo del puro Estado de derecho²⁹⁹.

²⁹⁸ Cfr. Id., *El lenguaje y los mitos*, Madrid, cit.

²⁹⁹ Cfr. Id., *El silencio de Dios*, cit.; Id., «El exilio y el Reino», loc. cit.

4. Ligada directamente con lo anterior, y también con resonancias de Saint-Exupéry, aparece la concepción del habitáculo humano como mansión en el espacio y rito en el tiempo. Ambos nos otorgan el sentido de las cosas: la primera lleva a la conservación del mundo visual de cosas, que no cambian, y libran al hombre, en su percepción diaria, de la tragedia íntima del envejecimiento y de la anticipación del morir; el segundo alberga al hombre en el tiempo, formando la estructura del tiempo humano, y librándole de perderse en un día sin horas o una semana sin días o un año sin fiestas que «no muestra rostro alguno»³⁰⁰.

5. Vienen a continuación varias aproximaciones a la radicalidad del hecho social, profundamente entrelazadas. Y en primer lugar, la comprensión de la sociedad básica como proyección de las potencialidades humanas, incluida la individualidad. Porque si la sociabilidad humana —explica— es una tendencia íntegramente natural en el hombre, esto es, si el hombre es un animal social, esta tendencia ha de calar los tres estratos ónticos —ser de la naturaleza, animalidad y racionalidad, así como los tres modos de tendencia —impulso natural, instinto y voluntad racional— serán fuentes, en estrecha colaboración, de la vida social. Una sociedad es, pues, una estructura muy compleja en la que se superponen elementos comunitarios y aglutinantes muy diversos, legales y organizativos unos, consuetudinarios y tradicionales otros. Concebirla y querer estudiarla sólo

³⁰⁰ Cfr. Id., «La ciudad humana de Antoine de Saint-Exupéry», loc. cit.; Id., *El silencio de Dios*, cit.

desde un punto de vista racional, en cambio, es caer voluntariamente en un exclusivismo y cerrar la posibilidad de comprenderla adecuadamente³⁰¹.

6. Toda sociedad humana recibe también una fundamentación religiosa, pues tiene sus orígenes en una creencia y una emoción colectivas, frente a la concepción liberal y tecnocrática que niega pueda constituir un objeto susceptible de religación sobrenatural o sea penetrable por ella. En efecto, si el hombre es —de un lado— un compuesto de cuerpo y alma llamado por la gracia al orden sobrenatural, y —de otro— la sociedad emerge como eclosión de la misma naturaleza humana, no parece que tenga explicación el hecho de que la sociedad, en sí, quiera prescindir del aspecto trascendente de la vida: el hombre está religado con Dios pública y privadamente, individual y socialmente³⁰².

7. Por tanto, la sociedad humana aparece no sólo como una realidad permeable a una inspiración religiosa de fines y de espíritu, sino como algo esencialmente religioso —comunitario, en el sentido que otorga al término, y que referiremos acto seguido—, precisamente por radicar en la naturaleza humana a modo de proyección de sus tendencias y estratos profundos. La consecuencia práctica de sostener esa esencialidad de las formas de gobierno en sus implicaciones religiosas, frente al indiferentismo de los liberalismos católicos y las democracias cristianas, que no van más allá de la impregnación religiosa

³⁰¹ Cfr. Id., «Las implicaciones sociales de la persona», loc. cit.; Id., *Eso que llaman Estado*, cit.

³⁰² Cfr. Id., *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, cit.

por los individuos, es inmensa, y la existencia del orden social cristiano aparece en el corazón de la discrepancia³⁰³.

8. La naturaleza de esa sociedad inspirada por el sentido de la religación, esa forma especial de vivir los hombres en Ciudad humana bajo una inspiración religiosa, puede encerrarse con el término comunidad, por oposición a la mera coexistencia en que se resuelve el contractualismo social y el voluntarismo carismático: reconoce orígenes religiosos y naturales y no simplemente convencionales o pactados; posee, en fin, lazos internos, no sólo voluntario-rationales, sino emocionales y de actitud. La percepción de la sociedad histórica o concreta no es así en su origen el de una convivencia jurídica, ni siquiera se define por el sentimiento de solidaridad o independencia entre sus miembros, sino que se acompaña de la creencia en que el grupo transmite un cierto valor sagrado, y del sentimiento de fe y veneración hacia unos orígenes sagrados más o menos oscuramente vividos. Forma por lo mismo, para terminar, una «sociedad de deberes», con un nexo de naturaleza distinto al de la sociedad de derechos, pues si ésta brota del contrato y de una finalidad consciente, en aquélla la obligación política adquiere un sentido radical, pues incide en ella un orden sobrenatural que posee el primario derecho a ser respetado³⁰⁴.

³⁰³ Cfr. Id., «La filosofía religiosa del Estado y del derecho», loc. cit.

³⁰⁴ Cfr. Id., «La noción de comunidad en José de Maistre», estudio preliminar al libro del conde de Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, cit.; Id., *Tradición o mimetismo*, cit.

9. Toda sociedad histórica, por tanto, tiene necesidad de una comunidad de fe y de relaciones ónticas, frente a la reclamación de libertad religiosa del progresismo. En dos niveles. Desde un ángulo estrictamente religioso, en primer lugar, el hombre tiene el deber de dar culto a Dios, como prescribe el primer mandamiento, y esto obliga al cristiano tanto en el plano individual como en el social o colectivo. De manera que lo mismo que en aquél tiene obligación el cristiano de preservar su fe, así en éste también asiste al gobierno cristiano la obligación de preservar la fe ambiental, de promover las condiciones idóneas para su mantenimiento y expansión. En segundo término, en una consideración puramente natural o política, no puede subsistir un gobierno estable que no se asiente en una ortodoxia pública, es decir, un punto de referencia que permita apelar a un principio de superior autoridad y obligatoriedad. La pérdida de la unidad católica es, pues, el origen de la actual disolución de las nacionalidades y civilizaciones, ya que ni una religiosidad ambiental o popular puede subsistir sin el apoyo de una sociedad religiosamente constituida, ni el poder político puede ejercerse con autoridad y estabilidad si se prescinde de una instancia superior, religiosa, de común aceptación. Que dentro del catolicismo y aun de la propia Iglesia se haya terminado por acoger el ideal secularizador de la sociedad, propugnándose la teoría de la coexistencia neutra como doctrina no solamente compatible con la fe católica, sino la más acomodada a su verdadero espíritu, constituye un hecho insólito y sin precedentes, cuyas consecuencias disolventes están a la vista³⁰⁵.

³⁰⁵ Cfr. Id., *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, cit; Id., «La de-

10. El concepto dinámico de la tradición, relacionado a sus ojos con la intuición —que se debe a la filosofía contemporánea, por obra principalmente de Bergson y los historicistas— radical de la temporalidad creadora, pero con referencia —como vislumbró Vázquez de Mella— no a la vida espiritual de los individuos, sino a la de las colectividades nacionales o históricas, abre otro de los grandes ejes de la obra de Gambra. Es dado distinguir en la sociedad dos aspectos diversos, uno estático, concretado en la articulación orgánica de comunidades autónomas, y otro dinámico, que se percibe en la evolución acumulativa e irreversible: es la tradición, como uno de los principios que rigen la recta formación y el desenvolvimiento de las sociedades históricas. La tradición, por tanto, es el progreso acumulado, y el progreso, si no es hereditario, no es progreso social. La autonomía selvática de hacer tabla rasa de todo lo anterior y sujetar las sociedades a una serie de aniquilamientos y creaciones —esto es, la revolución—, es un género de insania que consistiría en afirmar el derecho de la onda sobre el río y el cauce, cuando la tradición es el derecho del río sobre la onda que agita las aguas³⁰⁶.

11. Del acervo del pensamiento político tradicionalista extrae nuestro autor una serie de desarrollos notables que, una vez más, no se presentan aislados, sino profundamente ligados entre sí. En primer lugar, hallamos el valor y sentido de la

claración conciliar de libertad religiosa y la caída del régimen nacional», loc. cit.

³⁰⁶ Cfr. Id., *La interpretación materialista de la historia*, cit.; Id., *Tradición o mimetismo*, cit.

monarquía hereditaria (aristocrática), de la representación corporativa (popular) y del proceso de integración histórica (federativo o foral) en la formación de la nacionalidad española. La imagen conductora de la monarquía española, caracterizada como social, tradicional y representativa, encaja pues en la gran tradición del régimen mixto y del gobierno templado. La monarquía entraña, en primer lugar, y como punto de partida, la idea de un gobierno personal —aunque cohonestado en ciertos sectores con los principios aristocrático y democrático, y también la de un poder en alguna manera santo o sagrado, es decir, elevado sobre el orden puramente natural de las convenciones o de la técnica de los hombres, ideas que la hacen incompatible en el fondo con el régimen parlamentario liberal nacido de la teoría de la soberanía popular. Finalmente, la monarquía, para cualquier pensador político español, representa el papel de término obligado en sus meditaciones, sean éstas teóricas, históricas o prácticas³⁰⁷.

12. Siguiendo por el elemento representativo, le debemos haber apurado las consecuencias de la crítica de Mella a la voluntad general o representación individualista, en razón del carácter inefable e irrepresentable del individuo. Frente a ella, levanta la tesis de la representación corporativa, repasando la contraposición entre ambas en la historia: primeramente, si las Cortes tradicionales constituían un elemento de contención del poder no lo eran tanto por las propias funciones limitativas como por los con-

³⁰⁷ Cfr. Id., *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit.

trapoderes que incorporaban, con el corolario de que la decadencia del sistema representativo en el siglo XVIII no significó por lo mismo y sin más la implantación del absolutismo; en segundo término, la diferencia esencial entre el antiguo régimen de representación y el moderno parlamentarismo democrático radica en que en aquél el poder era limitado, pero no delegado o compartido, esto es, era una monarquía pura, con autoridad íntegra y responsable, finalista en su cometido, asentada en el orden natural y en el poder de Dios a través del proceso misterioso y providencial de la historia; en tercer lugar, la moderna teorización no sólo admite crítica desde el ángulo del representado, sino también por el contenido de la operación, que concluye en un juego fantasmal arbitrario, ajeno a los intereses de los ciudadanos; finalmente, al destacar que para la existencia de una representación concreta u orgánica auténtica es necesario que exista antes aquello que debe ser representado, devuelve el protagonismo al proceso de institucionalización social³⁰⁸.

13. Llegamos así al proceso federativo como progresiva superposición y espiritualización de los vínculos unitivos, contrapunto también del Estado absoluto liberal, de la nación sacralizada de los fascismos y de los separatismos nacionalistas de hoy. Su comprensión cabal, que Gambra ve también implícita en la obra de Mella, lleva a divisar que en una gran nacionalidad actual, como la española, pervivan y coexistan en superposición y mutua compenetración, regionalidades de carácter étnico,

³⁰⁸ Cfr. Id., *Vázquez de Mella*, cit.

como la éuskara; geográfica, como la riojana; de antigua nacionalidad política, como la aragonesa, la navarra. Y de ahí que en nuestra patria —que es un conjunto de naciones que han confundido parte de su vida en una unidad superior (más espiritual) que se llama España— no esté constituido el vínculo nacional por la geografía, la raza o la lengua, sino por una causa espiritual, superior y directiva, de carácter predominantemente religioso. De ahí también que el vínculo superior que hoy nos une no deba proyectarse hacia el futuro como algo sustantivo e inalterable, sino que tal proceso de integración ha de permanecer abierto³⁰⁹.

14. Todo el acervo anterior adquiere encaje en la historia, y Gamba encuentra así que la continuidad de la defensa del régimen histórico español y de la religión como fundamento de la comunidad política signa los dos últimos siglos, desde la guerra contra la Convención hasta la de 1936, apareciendo su esencia político-religiosa en estado puro en la lucha realista de 1821-1823 contra la Constitución de Cádiz. El carlismo tradicionalista, a la luz de esta comprensión, excede de la coyuntura histórica de un mero pleito dinástico, que operaría de simple banderín de enganche de motivaciones más hondas, para venir a encarnar a la vieja España. Por eso, merece la pena proseguir su surco y no dar por cancelada una tradición que no es otra que la tradición católica de las Españas³¹⁰.

³⁰⁹ Cfr. Id., *op. ult. cit.*; Id., *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit.

³¹⁰ Cfr. Id., *La primera guerra civil de España (1821-1823)*, cit.

**BIBLIOGRAFÍA SELECTA
DE RAFAEL GAMBRA**

La interpretación materialista de la historia, Instituto Balmes de Sociología del C.S.I.C., Madrid, 1946, 248 págs.

La primera guerra civil de España. (Historia y meditación de una lucha olvidada), Madrid, Escelicer, 1950, 204 págs. (2.^a ed. Madrid, Escelicer, 1972).

Los tres lemas de la sociedad futura, Ateneo, Madrid, 1953, 38 págs.

La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional, Rialp, Madrid 1955, 252 págs. (2.^a ed., Sala editorial, Madrid, 1973).

La moral existencialista, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1955, 50 págs.

Eso que llaman Estado, Ediciones Montejurra, Madrid, 1958, 236 págs.

Historia sencilla de la filosofía, Rialp, Madrid, 1961, 316 págs. (22.^a ed., Rialp, Madrid, 1998; 5.^a ed. portuguesa, Tavares, Oporto, 1974).

Curso elemental de filosofía, Anaya, Madrid, 1962, 320 págs. (8.^a ed., Anaya, Salamanca, 1969; 5.^a ed. portuguesa, Tavares, Oporto 1972).

La unidad religiosa y el derrotismo católico, Editorial Católica Española, Sevilla, 1965, 154 págs.

- Historia de la filosofía y de las ciencias* (en colaboración), Euramérica, Madrid, 1967, 392 págs.
- El silencio de Dios*, Prensa Española, Madrid, 1968, 200 págs. (4.^a ed., Criterio-libros, Madrid, 1998).
- Las vírgenes emigrantes del valle de Roncal*, Diputación de Navarra, Pamplona, 1972, 34 págs.
- El valle de Roncal*, Diputación de Navarra, Pamplona, 1968, 30 págs. (4.^a ed., Madrid, 1973).
- Tradición o mimetismo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1976, 324 págs.
- Melchor Ferrer y la «Historia del tradicionalismo español»*, Editorial Católica Española, Sevilla, 1979, s. p.
- El lenguaje y los mitos*, Speiro, Madrid, 1983, 248 págs.
- La cristianización de América*, Editorial Mapfre, Madrid, 1992, 213 págs.

* * *

- «El acercamiento a la persona», *Arbor*, 2 (1944), págs. 215-226.
- «Persona y sociedad», *Revista Internacional de Sociología*, 8 (1944), págs. 4-14.
- «El concepto de tradición en la filosofía actual», *Arbor*, 9 (1945), págs. 545-573.
- «El materialismo histórico y los datos de la filosofía actual», *Revista de Filosofía*, 15 (1945), págs. 561-584.
- «El materialismo histórico como teoría sociológica», *Revista Internacional de Sociología*, 11 (1945), págs. 129-176.

- «La estructura gnoseológica de la sociología», *Revista Internacional de Sociología*, 15 (1946), págs. 43-70.
- «Marx, Hegel y la filosofía de nuestro tiempo», *Revista de Filosofía*, 19 (1946), págs. 633-644.
- «El problema de las clases directoras en la sociedad contemporánea», *Revista Internacional de Sociología*, 18 (1947), págs. 357-372.
- «La ventana de Rubachof. Conexiones filosófico-políticas en la Europa de hoy», *Arbor*, 48 (1949), págs. 395-407.
- «Valor y sentido actuales de la sociología», *Revista Internacional de Sociología*, 28 (1949), págs. 47-58.
- «La filosofía religiosa del Estado y el derecho», *Revista de Filosofía*, 30 (1949), págs. 433-457.
- «El valor de lo típico local en la formación del maestro», *Revista Española de Pedagogía*, 28 (1949), págs. 51-70.
- «Valor y sentido actuales de la sociología», en *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en el centenario de Suárez y Balmes*, Madrid, 1949, volumen III, págs. 159-169.
- «Patriotismo y nacionalismo», *Cristiandad*, 160 (1950).
- «Vázquez de Mella desde nuestra actualidad española», *Arbor*, 66 (1951), págs. 457-470.
- «Los ideales del mañana», *Ateneo*, 16 (1952).
- «Las Universidades y la "intimidad institucional"», *Ateneo*, 21 (1952).
- «Las implicaciones sociales de la persona», *Revista Internacional de Sociología*, 38 (1952), págs. 301-313.
- «Posibilidades éticas en el existencialismo», *Revista de Filosofía*, 42 (1952), págs. 401-442.

- «El sentido profundo de la cuestión social en Balmes», *Reconquista*, 1 (1952), págs. 30-44.
- «Los dos federalismos», *Cristiandad*, 192 (1952).
- «El doble significado de lo social», *Arbor*, 91 (1953), págs. 325-346.
- «¿Qué es liberalismo?», *Ateneo*, 26 (1953).
- «La crisis filosófica de García Morente», *Ateneo*, 32 (1953).
- «Institutos y colegios», *Ateneo*, 33 (1953).
- «Releyendo el "Prólogo" de Menéndez Pidal», *Ateneo*, 35 (1953).
- «Ortega y la filosofía», *Ateneo*, 47 (1953).
- «Las oposiciones y el espíritu de cuerpo», *Ateneo*, 57 (1953).
- Prólogo a *Vázquez Mella*, Publicaciones Españolas, Madrid, 1953, 242 págs. (2.^a ed., Dictio, Buenos Aires, 1980).
- «El ensayo, símbolo de la burguesía», *Ateneo*, 76 (1954).
- «La última posición de Camus», *Arbor*, 98 (1954), págs. 224-232.
- «El mal social», *Revista Internacional de Sociología*, 46 (1954), págs. 219-228.
- «La idea de comunidad en José de Maistre», *Revista Internacional de Sociología*, 49 (1955), págs. 57-85.
- «La moral existencialista y los cauces de su posible superación», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 2 (1955), págs. 246-292.
- Prólogo a Joseph de Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, Rialp, Madrid, 1955, 238 págs.
- «Los mazazos patrióticos», *Punta Europa*, 10 (1956), págs. 20-21.
- Prólogo a Bertrand de Jouvenel, *El poder*, Editora Nacional, Madrid, 1956, 470 págs.

- «Moral y cambio social», *Revista Internacional de Sociología*, 57 (1957), págs. 17-28.
- «El García Morente que yo conocí», *Nuestro Tiempo*, 54 (1957), págs. 133-172.
- «La vigente ley de Enseñanza Media», *Revista de Educación*, 38 (1957).
- «El tiempo interior», *Indice*, 106 (1957).
- «La rebelión cambia de campo», *Indice*, 107 (1957).
- Prólogo a Manuel García Morente, *Ideas para una filosofía de la historia de España y otros ensayos*, Rialp, Madrid, 1957, 310 págs.
- «¿Comunidad o coexistencia?», *Indice*, 118 (1958).
- «Forma histórica de evasión», *Indice*, 130 (1958).
- «El humanismo de este tiempo indigente», *Nuestro Tiempo*, 54 (1958), págs. 665-680.
- «Gamberrismo y analfabetismo», *Revista de Educación*, 56 (1958).
- Prólogo a Gustave Thibon, *Diagnósticos*, Editora Nacional, Madrid, 1958, 136 págs.
- «La hora de los hombres fuertes», *Punta Europa*, 47 (1959), págs. 83-87.
- «Aspectos del pensamiento de Salvador Minguijón», *Revista Internacional de Sociología*, 67 (1959), págs. 411-416.
- «La polémica sobre Ortega como símbolo», *Nuestro Tiempo*, 61 (1959), págs. 3-20.
- «Recuerdo a Salvador Minguijón», *Nuestro Tiempo*, 65 (1959), págs. 572-579.
- «Une polemique au sujet d'Ortega et sa signification profonde», *La Table Ronde*, 154 (1959), págs. 97-110.
- «El rigor y el talante», *Indice*, 153 (1959).
- «Rebelión y revolución en la obra de Camus», *Nuestro Tiempo*, 69 (1960), págs. 120-130.

- «Dos claves de la cultura española contemporánea», *Atlántida*, 2 (1963), págs. 218-224.
- «La ciudad humana de Antoine de Saint-Exupéry», *Atlántida*, 5 (1963), págs. 503-524.
- «El paraíso de la igualdad de oportunidades», *Índice*, 169 y 175 (1963).
- «Socialización y socialismo», *Verbo*, 15-16 (1963), págs. 80-84.
- «La democratización de la enseñanza media», *Verbo*, 26-27 (1964), págs. 401-409.
- «Los orígenes de la guerra de la Independencia en Navarra», en *II Congreso Histórico Internacional sobre la guerra de la Independencia y su época*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1964, 36 págs.
- «La aceleración de la historia y el progresismo católico», *Verbo*, 33 (1965), págs. 171-185.
- Varias biografías en *Forjadores del mundo moderno*, Madrid, Planeta, 1965, 4 vols.
- Prólogo a *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966, 554 págs.
- «Las virtudes cardinales y el hombre moderno», *Verbo*, 51 (1967), págs. 65-71.
- «Método racional», *Verbo*, 53-54 (1967), págs. 223-226.
- «Hacia una nueva estructura de la sociedad», *Verbo*, 61-62 (1968), págs. 37-49.
- «Enseñanza y cuerpos intermedios», *Verbo*, 64 (1968), págs. 301-304.
- «El mito del progreso», *Verbo*, 73 (1969), págs. 159-177.
- «Maritain y Teilhard de Chardin», *Verbo*, 78-79 (1969), págs. 781-795.

- «La filosofía católica en el siglo XX», *Verbo*, 83 (1970), págs. 169-186.
- «La libertad en la sociedad tradicional y en la sociedad de masas», *Verbo*, 84 (1970), págs. 283-300.
- «Enseñanza y educación», *Verbo*, 85-86 (1970), págs. 439-444.
- «El tema de la enseñanza y la revolución cultural», *Verbo*, 89 (1970), págs. 889-895.
- «Sociedad y religación: la ciudad como habitáculo humano», *Verbo*, 91-92 (1971), págs. 9-22.
- Varios artículos en la *Gran Enciclopedia Rialp*, Rialp, Madrid, 1971-1975, 24 vols.
- «Comunidad y coexistencia», *Verbo*, 101-102 (1972), págs. 51-59.
- «Minha consciencia objeta», *Hora Presente*, 12 (1972), págs. 105-110.
- «La amenaza de la psicología», *Verbo*, 105-106 (1972), págs. 509-515.
- «Sentido cristiano de la acción», *Verbo*, 119-120 (1973), págs. 949-962.
- «Víctor Pradera en el pórtico doctrinal del Alzamiento», *Revista de Estudios Políticos*, 192 (1973), págs. 149-161.
- «Foralismo y nacionalismo vasco», *Verbo*, 128-129 (1974), págs. 939-947.
- «Los principios de la política en Santo Tomás», *Verbo*, 139-140 (1975), págs. 1261-1269.
- Parte filosófica en la *Enciclopedia Universal Básica Más Actual*, Más Actual Ediciones, Madrid, 1977, 7 vols.
- «Mi amistad», en *Florentino Pérez-Embidi: homenaje a la amistad*, Planeta, Barcelona, 1977, págs. 111-112.
- «La "cosificación" de la familia», *Verbo*, 168 (1978), págs. 1089-1097.

- «La actual apoteosis del liberalismo», *Mikael*, 17 (1978), págs. 3943.
- «La propiedad: sus bases antropológicas», *Verbo*, 181-82 (1980), págs. 75-82.
- «Sobre la significación del régimen de Franco», *Verbo*, 189-190 (1980), págs 1223-1230.
- «El principio civilizador», *Moenia*, 16 (1984), págs. 139-141.
- «¿Qué es el pluralismo?», *Verbo*, 221-222 (1984), págs. 25-28.
- «Razón humana y cultura histórica», *Verbo*, 223-224 (1984), págs. 305-309.
- «La democracia como religión», *Verbo*, 229-230 (1984), págs. 1213-1220.
- «El exilio y el reino», *Verbo*, 231-232 (1985), págs. 73-94.
- «Cómo pensaba un fraile español en tiempos de la Revolución francesa», *Verbo*, 231-232 (1985), págs. 231-236.
- «El movimiento de la historia», *Verbo*, 235-236 (1985), págs. 583-593.
- «El realismo político de Vegas Latapie», *Verbo*, 239-240 (1985), págs. 1180-1187.
- «La declaración de libertad religiosa y la caída del Régimen nacional», *Boletín de la Fundación Nacional Francisco Franco*, 36 (1985), págs. I-X.
- «De cómo una cosa es la caza y otra el deporte», en C. Orellana (ed.), *Los libros de la caza española*, vol. I, Orel, Madrid, 1985, págs. 103-117.
- «En el cincuentenario de dos encíclicas históricas», *Verbo*, 255-256 (1987), págs. 499-510.
- «Razón y democracia», *Verbo*, 257-258 (1987), págs. 763-768.
- «Civilización y colonización», *Verbo*, 259-260 (1987), págs. 1145-1150.

- «Al luminoso recuerdo de Federico Wilhelmsen»,
Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada, 2
(1996), págs. 167-170.
- «La gnosis de ayer y la de hoy. El cáncer de la Iglesia», *Tradición católica*, 119 (1996), págs. 18-24
- «In memoriam Osvaldo Lira», *Verbo*, 351-352 (1997),
págs. 151-155.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Alcalá Zamora, Niceto: 34
 Alférez Callejón, Gabriel: 30
 Alonso, Joaquín María, C. F. M.: 162
 Alsina Roca, José María: 86
 Angulo de Michelena, María Teresa: 45
 Arazuri, Miguel: 23
 Aristóteles: 87, 92, 98
 Armas Medina, José de: 128
 Artigas, José: 16, 85
 Artigues, Daniel: 26
 Ayuso Torres, Miguel: 23, 24, 27, 28-31, 47, 53, 73, 78, 86, 91, 96, 113, 129, 133, 134, 137, 140, 143, 150, 157, 168, 197, 202
 Azaña Díaz, Manuel: 36
 Aznar, Severino: 19

 Balmes, Jaime: 183
 Berdiaeff, Nicolai: 85
 Bergson, Henri: 31, 73, 186, 217
 Borbón y Austria-Este, S. M. Alfonso Carlos de: 36, 40
 Borbón y Austria-Este, S. M. Carlos de: 37
 Borbón y Battenberg, Juan de: 43
 Borbón y Borbón, S. M. Jaime de: 14
 Borbón-Parma y Borbón Buset, Carlos-Hugo de: 40, 44, 45, 46
 Borbón-Parma y Borbón Buset, María Teresa de: 45
 Borbón-Parma y Braganza, S. M. Francisco Javier de: 40, 42, 44, 45
 Boullé, Pierre: 120
 Bradford, Melvin: 133
 Braganza, Duarte Nuño de: 41, 43
 Burillo, Jesús: 129
 Burkhardt, Jacob: 79
 Calvo Serer, Rafael: 26, 50, 79, 149, 158, 183
 Callois, Roger: 99
 Campmany, Jaime: 51, 52
 Camus, Albert: 31, 94, 95, 97, 99, 117, 120, 212
 Canals Vidal, Francisco: 28, 30, 32, 86, 95, 96, 168
 Cantero Núñez, Estanislao: 27, 30, 168, 184

- Cardona, Carlos: 85
 Carlomagno: 136
 Castellano, Danilo: 73, 105, 106, 135
 Castro, Américo: 148, 150
 Cicerón: 87
 Cierva, Ricardo de la: 41
 Ciudad Auriolos, José: 14
 Ciudad Villalón, Rafaela: 13
 Clément, Marcel: 47
 Comte, Augusto: 74, 143, 195
 Cora y Lira, Jesús: 41
 Corte, Marcel de: 65, 73, 78, 92, 97, 98, 176

 Chabanis, Christian: 98
 Charlier, Henri: 47
 Charlier, André: 47
 Chesterton, Gilbert Keith: 81, 82
 Chevalier, Jacques: 31
 Chevalier, Jean-Jacques: 31

 Daniélou, Jean, S. I.: 137
 Davy: 131
 Delp: 82
 Devaux, A.: 117
 Díaz, Elías: 27, 186
 Díaz Díaz, Gonzalo: 31
 Donoso Cortés, Juan: 77, 90, 91

 Einstein, Albert: 72
 Elías de Tejada y Spínola, Francisco: 28-30, 33, 34, 39, 41, 51, 54, 91, 96, 133, 140, 141, 150, 157
 Eliot, T. S.: 134
 Escobar y Kirpatrick, José Ignacio: 41
 Eschmann, I. Th.: 85

 Fal Conde, Manuel: 40, 42, 45, 51
 Felipe Igualdad: 46
 Fernández-Carvajal, Rodrigo: 99
 Fernández de la Cigüña, Francisco José: 30
 Fernández de la Mora, Gonzalo: 173
 Ferrer Dalmau, Melchor: 41, 42, 57, 197
 Filmer, Robert: 12, 13, 128, 131, 141, 142, 193
 Forment, Eudaldo: 68, 93
 Franco, Francisco: 41, 46, 164, 207, 208
 Frazer, James George: 131
 Fuego Alvarez, Jesús: 39

 Gamba Ciudad, Rafael: *passim*
 Gamba Gutiérrez, Andrés: 5, 23, 30
 Gamba Gutiérrez, Irene, 5, 23
 Gamba Gutiérrez, José Miguel: 5, 23
 Gamba Sanz, Eduardo: 14
 Garay, Cristián: 154
 García de Cortázar y Sagarmí-
 naga, José Antonio: 30
 García Morente, Manuel: 16-18, 148-151, 158, 188
 García Noblejas, José Antonio: 47
 García Sanchiz, Luis Felipe: 34
 García Verde: 39
 Gide, André: 93
 Gil y Robles, Enrique: 200
 Gil-Robles y Quiñones, José María: 34
 Gilson, Etienne: 127, 137

- Gomis Casas, Francisco de: 30
 González Álvarez, Angel: 24
 González Quevedo, Pedro: 39
 Guardini, Romano: 127
 Guerra Campos, José: 132
 Guerrero, Eustaquio, S. I.: 162
 Gutiérrez Sánchez, Carmela: 23, 61

 Habsburgo, Otto de: 41, 42
 Hazard, Paul: 142
 Heidegger, Martin: 79, 80, 97
 Heinsenber, Werner: 72
 Hernando de Larramendi Montiano, Ignacio: 14, 35, 37, 39, 40, 41, 46
 Hernando de Larramendi Ruiz, Luis: 14, 34, 35, 41, 46
 Herrera Oria, Angel: 32, 47
 Hitler, Adolfo: 79
 Hobbes, Thomas: 92, 141
 Holanda, Irene de: 46
 Horia, Vintila: 72
 Husserl, Edmund: 75

 Ibeas, Bruno: 16
 Iriarte, Mauricio de, S.I.: 17
 Iturrioz, J.: 78

 James, William: 186
 Jouvenel, Bertrand de: 75, 78, 133, 194
 Juan Pablo II, S. S.: 168
 Juanola, Narciso: 86
 Juncosa Carbonell, Arturo, S. I.: 45

 Kendall, Wilmoore: 87, 133, 134
 Kierkegaard, Soren: 142

 Koestler, Arthur: 79
 Koninck, Charles de: 84, 85

 Laplace, Pierre, marqués de: 143
 Lavelle, Louis: 94
 Lafuente Ferrari, Enrique: 16
 Laín Entralgo, Pedro: 149, 158
 Lefebvre, Marcel: 49
 León XIII, S. S.: 19, 139
 Lévy-Bruhl, Lucien: 131
 Lewis, Clive Staples: 61, 62
 Lira, Osvaldo, SS. CC.: 181
 Locke, John: 123, 128, 131, 141, 142, 193
 Lope de Vega, Félix: 64
 Löwith, Karl: 79

 Madelin, Louis: 77
 Madiran, Jean: 47, 65, 138, 146
 Maestro, Angel: 41
 Maistre, Joseph, conde de: 23, 123, 128, 131, 215
 Malinowski, Bronislaw: 131
 Marcel, Gabriel: 94, 97
 Marías, Julián: 149
 Maritain, Jacques: 48, 84, 85, 137-139, 164
 Marrou, Henri-Irenée: 137
 Massis, Henri: 137
 Martínez Sarrión, Angel: 86
 Martínez-Sicluna, Consuelo: 86, 153
 Marrero Suárez, Vicente: 37, 127, 159, 181
 Maspétiol, Roland: 31
 Mauriac, François: 94
 Maurras, Charles: 27, 133, 192, 194, 196, 197
 Menéndez Pelayo, Marcelino: 148, 149, 168

- Menéndez Pidal, Ramón: 123, 148, 158-160
 Millán Puelles, Antonio: 24, 57, 62, 63, 83, 102, 104, 105
 Mindán, Manuel: 16
 Minguijón, Salvador: 16, 18-22, 33, 89, 191
 Molnar, Thomas: 47, 75, 88, 133
 Montejano, Bernardino: 97
 Mounier, Emmanuel: 85, 139
 Muñoz Alonso, Adolfo: 37
- Nagore Yárnoz, Javier: 15
 Nietzsche, Friedrich: 79
 Noce, Augusto del: 106
- Oliveira Salazar, Antonio: 41
 Ors Pérez-Péix, Alvaro d': 28, 31, 91, 96, 127, 141, 157, 169, 196
 Ortega y Gasset, José: 124, 158-159
 Ousset, Jean: 27, 28, 30
- Pablo VI, S. S.: 47
 Palacios, Leopoldo-Eulogio: 49, 84, 85, 137
 Palomar, Máximo: 39
 Pérez-Embid, Florentino: 26, 50, 65
 Pérez Madrigal, Joaquín: 47
 Pérez Maura, Ramón: 41
 Perry: 131
 Petit Sullá, José María: 74, 86
 Piñar Lopez, Blas: 51
 Plank, Max: 72
 Platón: 87
 Polin, Claude: 78
 Polo, Fernando: 39
 Portela Valladares, Manuel: 34
- Pradera, Víctor: 33, 34
 Prieto Rivera, Martín, S. I.: 162
 Primo de Rivera, Miguel: 13
 Puy Muñoz, Francisco: 142
- Ramírez Garbajosa, Elisa: 86
 Ramírez Dulanto, Santiago, O. P.: 159
 Randle, Patricio Horacio: 184
 Reina, Javier: 33
 Reyna, Guillermo de: 47
 Rodríguez Rodríguez, Victorino, O. P.: 159
 Rodríguez Carrajo, Manuel: 181
 Romero, Emilio: 41
 Rosmini, Antonio: 98
 Rousseau, Jean Jacques: 144
 Rudé Georges: 142
- Saint-Exupéry, Antoine de: 31, 95, 97, 99, 101, 105, 117, 120, 213
 Salleron, Louis: 47
 San Anselmo: 100
 San Pío X: 48, 49, 138
 Sánchez Agesta, Luis: 85
 Sánchez Albornoz, Claudio: 149
 Sánchez Bella, Alfredo: 41
 Sandoval Pinillos, Luis María: 611
 Sanjurjo Sacanell, José: 34
 Santa Cruz, Manuel de: 28, 37, 39, 40, 43-47, 51, 55, 57, 58, 60, 138, 197
 Santo Tomás de Aquino: 18, 85, 95, 98, 138, 193
 Sanz Escartín, Cesáreo: 14
 Sardina Páramo, Juan Antonio: 30

- Sartre, Jean Paul: 94, 97, 202
 Sciacca, Michele Federico: 97, 98
 Scheler, Max: 85, 127
 Segura Ferns, Antonio: 86
 Serrano, José Miguel: 100
 Sócrates: 87
 Strauss, Leo: 23, 124
 Teilhard de Chardin, Pierre, S. I.: 48
 Thibon, Gustave: 31, 81, 97-99, 137
 Tocqueville, Alexis de: 178
 Tönnies, Ferdinand: 134
 Tusell, Javier: 27
 Tylor, Charles: 131
 Válerý, Paul: 137
 Valiente Soriano, José María: 45, 46
 Valverde, Carlos, S. I.: 77
 Vallet de Goytisolo, Juan Bchs.: 27-30, 65, 72-73, 75, 96, 98, 121, 162
 Vázquez de Mella Fanjul, Juan: 20, 53, 96, 174, 176-178, 180-184, 188-189, 192-194, 196-197, 200-202, 207, 217-219
 Vegas Latapie, Eugenio: 19, 27, 28, 30, 33
 Viguerie, Jean de: 142
 Villar Palasí, José Luis: 50
 Villey, Michel: 92, 96
 Voegelin, Eric: 87-88, 134
 Vogelsang, Barón de: 178
 Voltaire: 77
 Widow, Juan Antonio: 57, 64
 Wilhelmsen, Frederick: 87, 91, 127, 133-135
 Zaragüeta, Juan: 16
 Zuleta Puceiro, Enrique: 78

labor común por parte de los portaestandartes de esa tradición³¹.

También han sido sedes de sus colaboraciones frecuentes, y en todo tiempo, *Ateneo* (Madrid), *Indice* (Madrid), *La Estafeta Literaria* (Madrid), *Cristiandad* (Barcelona), *La Table Ronde* (París), *Catolicismo* (San Pablo), *Reconquista* (San Pablo), *Mikael* (Paraná) etc. Así como más de un millar de artículos menores en los diarios *ABC*, *Nuevo Diario* y *El Alcázar* (de Madrid); *El Pensamiento Navarro* y *Diario de Navarra* (de Pamplona); *La Voz de España* (de San Sebastián), etc.

Su pensamiento es básicamente tomista, si bien se vio influido —a través de sus maestros antes citados— por Bergson y por la reacción antirracionalista dominante en los años cuarenta y cincuenta. Después de sus estancias en París entre 1950 y 1952 recibió influencias de autores como Camus y Saint-Exupéry en su interpretación del hombre y la sociedad. Entonces tuvo también la ocasión de tratar a los profesores Jacques y Jean-Jacques Chevalier, así como a Gustave Thibon y a Roland Maspétiol. Su obra, por fin, se distribuye entre la filosofía, principalmente en su historia, la interpretación histórica y la política³².

³¹ Alvaro d'Ors lo ha señalado con palabras muy justas en la amable crítica que dedicó a mi libro *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Madrid, 1996. Cfr. *Verbo* (Madrid) n.º 351-352 (1997), págs. 185 y ss.

³² Para esta síntesis final, fuertemente inspirada en el propio Rafael Gambra como lo prueba la semejanza del texto con las solapas de sus libros, he seguido la reseña que hace Gonzalo Díaz Díaz, *Hombres y documentos de la filosofía española*, volumen III (E-G), Madrid 1988, págs. 342-345.

El Debate, sin embargo, condenó el golpe fallido del general Sanjurjo en 1932 y se decidió por la política adhesionista. En esta alternativa se desarrolló la que podríamos llamar la primera fase de «la lucha» de Rafael Gambra. Porque si no abundaban los republicanos en el Colegio, los marianistas y los alumnos eran en su casi totalidad lectores entusiastas de *El Debate* y «cedistas» en política: «En nuestro curso —manifiesta Gambra— sólo recuerdo en la posición carlista a Ignacio Hernando de Larramendi, a Luis Felipe (hijo de García Sanchiz) y a mí mismo». Después del triunfo electoral gilroblista en 1934 y de la subsiguiente revolución de Asturias, los primeros estaban convencidos de una victoria total en las siguientes elecciones —«¡a por los 300!» (diputados), sería el *slogan*— y de la consecución de una República pacífica y católica o, por lo menos, tolerante. Las cosas sucedieron de otro modo: Gil-Robles no llegó a hacerse nunca plenamente con el poder, Alcalá Zamora disolvió las Cortes y entregó el poder al Gran Oriente de la masonería, Portela Valladares, quien amañó unas elecciones en las que triunfaría el Frente Popular de izquierdas. Tres meses anárquicos en los que el sueño «cedista» se disolvió³⁷.

La familia Gambra adelantó el viaje a Roncal,

gracia, que estemos en condiciones de liarnos a pedradas con todos, incluso con las figuras ya desaparecidas que nos prestigiaron en su día, como Pradera». Me he ocupado *in extenso* del pensamiento de Elías de Tejada sobre esta cuestión en las págs 273 y ss. de mi *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, ya citado.

³⁷ Podemos encontrar una lúcida síntesis de nuestro autor sobre las raíces del Alzamiento y la previa situación revolucionaria republicana, en *Tradición o mimetismo*, Madrid, 1976, págs. 67 y ss.; y en «El Estado que nació de una Cruzada», en Miguel Ayuso (ed.), *La Cruzada que re hizo una patria*, cit., págs. 70 y ss.

ros artículos en la revista *La Verdad* de Granada, publicación carlista que dirigía y sostenía un veterano capitán de la guerra de Carlos VII». Esa segunda lucha de Gamba contra el falangismo se prolongó después de la guerra durante decenios en lucha con la censura, que lo mismo le impedía publicar en los cincuenta ¡un artículo antiorteguiano!, que en los sesenta —por obra del entonces director de Prensa, Adolfo Muñoz Alonso— interrumpía su habitual colaboración en *El Alcázar* ³⁹.

En enero de 1938, por medio de la Embajada de Francia, logró su padre salir de Madrid, con destino a San Sebastián, y Rafael marchó al frente. Se incorporó al Requeté de 1.ª línea desde Pamplona y fue destinado al Tercio navarro de Abárzuza, en el frente del Alto del León, a la vista de Madrid. (Ya en la paz, muchos años después recorrerá con frecuencia las posiciones por las que anduvo, combinando la recordación del espíritu guerrero con su afición perenne por la montaña). Allí permaneció casi un año, al cabo del

³⁹ Esa consideración del falangismo como encarnación del «malhumor político», que rezuman las anteriores palabras de Gamba, no es por lo demás patrimonio exclusivo de la sagacidad de éste para captar las actitudes y pautas de comportamiento de las personas. En la conversación y en la obra de Manuel de Santa Cruz, *Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español (1939-1966)*, 28 tomos, Sevilla y Madrid, 1979-1991, se refleja constantemente. Vicente Marrero, por su parte, tradicionalista *sui iuris*, que con Gamba e Ignacio Larramendi fundó en los años cincuenta la editorial Cálamo, y que quizá sin excesiva simpatía personal entre ellos (se trataba, a mi modo de ver, de un triángulo, en el que Gamba-Larramendi y Marrero-Larramendi eran amigos, mientras que Gamba-Marrero simplemente se trataban) han continuado coincidiendo a su modo en la misma lucha, lo tiene también dicho por activa y por pasiva. Cfr. Vicente Marrero, *La consolidación política. Teoría de una posibilidad española*, Madrid, 1964, págs. 72 y ss. Sobre Marrero, puede verse mi *La obra de Vicente Marrero vista por la crítica*, Las Palmas, 1989.

concreta humana como las que surgieron del racionalismo idealista. Lo que luego se percibirá dolorosamente en la dialéctica entre modernidad y postmodernidad, en la que ésta no termina de reaccionar contra el suelo conceptual de aquélla, quedando en una epidérmica protesta, las más de las veces sin componente saludable siquiera, habida cuenta de que se disuelve en simple anarquía¹⁰⁵.

Para explicarlo, comienza por hacer un excursus histórico que tiene su inicio en el pensamiento griego. La filosofía griega fue eminentemente esencialista pues valoraba sobre todo el orden universal y necesario, el mundo inteligible u objeto de la razón, y, por tanto, el sometimiento del individuo a las leyes de la Ciudad —siguiendo la clásica personificación en Sócrates, aunque no sin matizar esa realidad en atención al rasgo humanista característico del pueblo griego—, porque las leyes representan a la Ciudad y ésta es la idea de Hombre, de la que todos los hombres individuales reciben su ser¹⁰⁶. Se ha dicho que en el mundo griego no existía privacidad, desde el momento en que la persona era constitutivamente

¹⁰⁵ Cfr. Miguel Ayuso, «Romanticismo y democracia desde la crisis política contemporánea», *Verbo* (Madrid) n.º 329-330 (1994), págs. 1041 y ss. Pueden verse igualmente con provecho el resto de las contribuciones al último número de *Verbo* citado, monográfico sobre *De la modernidad romántica a la postmodernidad anticristiana*, obra de José María Alsina, José María Petit, Narciso Juanola, Angel Martínez Sarrión, Antonio Segura Ferns, Consuelo Martínez-Sicluna, Eudaldo Forment, Elisa Ramírez y Francisco Canals.

¹⁰⁶ Gamba ha usado ciertos elementos platónicos a la hora de exponer algunas de sus tesis más características. Cfr. *Historia sencilla de la filosofía*, cit., págs. 66-69; «Las virtudes cardinales y el hombre moderno», *Verbo* (Madrid) n.º 51 (1967), págs. 65-71; «Hacia una nueva estructura de la sociedad», *Verbo* (Madrid) n.º 61 (1968), págs. 37-49; «Sociedad y religación: la Ciudad como habitáculo humano», *Verbo* (Madrid) n.º 91 (1971), págs. 9-22 etc.

de tal modo que es Camus, junto con Saint-Exupéry, el autor que más huellas ha dejado en Gambra. Bien sabido que esas influencias se han producido por vía de sugerencia e incluso de sacudida, dado que por debajo de esos arroyos no deja el autor español de ser fiel a la gran fuente de Santo Tomás, aunque sus ensayos no tengan nada —ya ha salido antes— de neoescolásticos ni en la forma ni en el fondo.

La neoescolástica, como es bien sabido, cuyo renacimiento en los estudios europeos se produjo a partir de la encíclica *Aeterni Patris* (1879), pero que en España adquirió menos trascendencia por no haber llegado nunca a perderse la continuidad del pensamiento tomista, tiene una significación perfectamente delimitada en la historia de las ideas. En cuanto supuso una renovación del interés por la *philosophia perennis*, pasando por encima de los efluvios románticos que tanto emponzoñaron el ambiente del diecinueve llegando incluso a dominar la apologetica católica en países como Francia¹²³, y en cuanto sirvió para el relanzamiento de los estudios eclesiásticos y para la formación de la moderna doctrina social de la Iglesia, sería injusto disminuir su componente favorable. Pero no es menos cierto que su influencia quedó reducida en buena medida a un conformismo escasamente creativo.

En disciplinas como la filosofía del derecho esto es especialmente apreciable y es mérito de autores

de sus autores de cabecera. Cfr. «La ciudad humana de Antoine de Saint-Exupéry», *Atlántida* (Madrid) n.º 5 (1963), págs. 503-524; *El silencio de Dios*, cit.; «El exilio y el reino», cit.

¹²³ Cfr. Francisco Canals, *Cristianismo y revolución. Los orígenes románticos del catolicismo de izquierda*, Madrid, 1987.

versión española del primero lo puso Rafael Gamba, subrayando, muy de acuerdo con su preocupación fundamental, que «los *diagnósticos* han culminado, en la mente del lector, en un *diagnóstico* general y único de la época que vivimos, de la enfermedad profunda que padece el cuerpo social de que formamos parte»¹³³. Ese diagnóstico no es otro que los efectos sobre el cuerpo social de la profunda perturbación histórica en que consistió el racionalismo es ahora precisamente cuando llegan a su fondo o límite (a través de la hipertrofia del poder público), situación de la que, por desgracia, no es tan sencillo el retorno como puede serlo en el mundo de las puras ideas individuales. Gustave Thibon, por su parte, prologaría en 1968 *El silencio de Dios* de nuestro autor.

Por eso, Gamba no duda, entre correcciones y salvedades, en extraer del discurso intelectual de los repetidos Camus y Saint-Exupéry lecciones que inserta luego en su pensamiento sólida y básicamente cristiano, fundiendo en un crisol las aportaciones que desde la filosofía moderna no hacen sino enriquecer el acervo tradicional.

En esos autores franceses ve Gamba cumplida aquella premonición de Roger Callois sobre la llegada de una «literatura reconciliada con la Ciudad». Es el intento de superar el «exilio» que, en algún momento, todos sentimos en un mundo interior de

¹³³ Rafael Gamba, *Epílogo a Gustave Thibon, Diagnósticos. Ensayo de fisiología social*, Madrid, 1958. Luego fue reproducido con el título de «Diagnósticos y terapéuticas» en el libro de Gamba *Eso que llaman Estado*, ya tantas veces citado en este trabajo, y que ha sido tomado por autores de muy distintas procedencias como paradigma del tradicionalismo de los años cincuenta. Cfr., a este respecto, por ejemplo, Rodrigo Fernández-Carvajal, *El lugar de la ciencia política*, Murcia, 1981, pág. 166.

inspiración racionalista, realidades muy profundas¹³⁶. En efecto, tomando como base esa idea reciben nueva luz las críticas del individualismo —en cuanto antropología encapsuladora—, el esteticismo —y sus múltiples concreciones entre las que puede mencionarse el turismo y su visión *pin-toresca* del mundo— y el liberalismo del puro Estado de derecho¹³⁷. Por su parte, el *apprivoisement* —o «domesticación», en el sentido de hacer de casa— completa el sentido de la anterior: el hombre, el sujeto, *s'engage* o compromete; la cosa, el objeto, *s'apprivoise*.

Sobre estas dos nociones se levanta la Ciudad, pues ésta «se construye, como un navío o templo, con materiales diversos, y su orden existencial no se deduce de principios lógicos. Se construye con el fervor o donación de sí mismo y con un origen de autoridad responsable que es elección arbitraria en la facticidad de cualquier orden»¹³⁸.

Esa Ciudad creada por la entrega y el fervor de para bienes invaluable e imponderables —y con ello termina el desarrollo—: el sentido de las cosas y la maduración de su vivir.

En cuanto al sentido de las cosas, presenta dos aspectos: uno espacial, pues la Ciudad de los Hom-bres es «mansión» con sus diversas estancias; y otro temporal, puesto que es también «rito» en el tiempo. Veamos.

Respecto a lo primero, «el hombre posee —escri-be— una tendencia natural a la conservación de su

¹³⁶ Cfr. Antonio Millán Puelles, «Compromiso y razón. En torno a la figura intelectual de Rafael Gamba», loc. cit.

¹³⁷ Cfr. Rafael Gamba, loc. ult. cit., pág. 509 y ss.

¹³⁸ Id., loc. ult. cit., pág. 504.

miento ilustrado, el mismísimo Augusto Comte, quien mejor haya puesto al descubierto la concepción que le era implícita¹⁹⁶. Y la formuló en su célebre «ley de los tres estadios», sustentada en la creencia de que la razón, en su avance incontenible, va disipando las brumas del oscurantismo y la superstición, arrinconando los ídolos de la ignorancia e iluminando la realidad toda hasta que aparezca sin sombra de misterio o facticidad irracional: clara y evidente como un teorema matemático ¡Siempre la sombra de Laplace! El enciclopedista, en consecuencia, y de modo coherente con su entendimiento del «progreso» como un mero ideal al que la ciencia se aproxima y como una ley de la historia en cierto sentido biológica y, en cuanto que tal, inexorable, mantiene una actitud meramente crítica. Participa de ese patrón estético, no-comprometido, al que antes me he referido, y frente a las antiguas creencias e instituciones se comporta como un espectador pasivo, nunca como un protagonista. Es como el «iniciado» que posee la verdadera *gnosis* y que no tiene sino desprecio para quienes, integrantes del vulgo, no están en el secreto de las cosas: el tiempo se encargará por sus propios pasos de completar el proceso cuyo dinamismo él intimamente conoce.

Sin embargo, continúa, en el seno de la Ilustración va a surgir una voz que, si participante del espíritu general del movimiento, era disidente respecto a la filosofía de la historia y, por ende, respecto a

¹⁹⁶ Cfr. Id., *Historia sencilla de la filosofía*, cit., págs. 212-220. Siguiendo el pensamiento de Gambra, lo he aplicado al tema específico de la Revolución francesa en mi ensayo «Orígenes filosófico-jurídicos de la Revolución francesa», *Anales de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación* (Madrid) n.º 20 (1989), págs. 203-210.

que nos relatan al llegar a este período, aquellas controversias parlamentarias, los doctrinarismos de partidos y la alternancia de éstos en el poder, los mismos pronunciamientos militares, nos resultan hoy, a pesar de su proximidad, tan ajenos como las vicisitudes históricas de la España prerromana»²⁰⁹.

La pregunta brota necesariamente: «¿Qué ha sucedido con nuestra historia de los últimos tiempos? ¿Es que nuestro pueblo —quizá por una traición al espíritu de su pasado— se ha entregado a una vida superficial y extrínseca, sin sentido profundo ni continuidad, condenada a la esterilidad y al olvido? ¿O será, más bien, que nuestros tratados de Historia, al llegar a estos siglos, omiten la verdadera Historia de España, que corre por debajo de ese anuario constitucional que nos relatan? Si esto fuera así, ¿podría hablarse de sentido unitario y continuo en nuestra historia nacional?»²¹⁰.

Mitad historia, mitad interpretación histórica, y con gotas no despreciables de filosofía de la historia, tenemos en ese breve libro uno de los *leitmotiven* de Rafael Gambra y una de sus aportaciones al pensamiento tradicional²¹¹. Y es que la guerra realista, pequeña si se la compara con la napoleónica que le

²⁰⁹ Id., *op. ult. cit.*, pág. 23.

²¹⁰ Id., *op. ult. cit.*, pág. 24. En la pág. 141 busca un ejemplo muy gráfico de esa continuidad, conceptualmente sintetizada en el párrafo transcrito en la nota 107: «Al visitar recientemente en Pamplona el Museo de Recuerdos Históricos (o Museo Carlista), observé que habían sido reunidos en una sala, junto a un estandarte traído de la Vendée, banderas y símbolos de cinco de esas guerras: la del Rosellón (1793), la de la Constitución, las dos carlistas, y la última de 1936. No he visto ninguna interpretación más recta y veraz de nuestra historia contemporánea y, si se añadiese un recuerdo de la Guerra de la Independencia, no cabría una representación más exacta de la continuidad histórica de España».

²¹¹ Cfr. Cristián Garay, «La obra historiográfica en Rafael Gambra», en el volumen de Miguel Ayuso (ed.), *Comunidad humana y tradición política. «Liber amicorum» de Rafael Gambra*, cit., págs. 271 y ss.

de con la orientación que en la filosofía actual ha tenido el método fenomenológico al subrayar la intencionalidad de los hechos psicológicos concretos.

De ahí que, para entrar en contacto con el ambiente concreto de las instituciones políticas de origen medieval que rigieron en España hasta principio del siglo XIX —en cuanto que el *ancien régime* en buena parte prolongó su vigencia²⁴¹—, adopta en consecuencia un método de vivencia histórica que recorta un segmento del pasado y procura penetrarlo en toda su realidad humana, y elige un documento de origen popular que le queda muy cercano: las Ordenanzas o paramentos por los que se regía en el siglo XVI el Valle de Roncal. En este documento, o en cualquier otro que pudiera haberse elegido, destaca cómo cada pueblo se concebía como una comunidad de familias o vecinos, que tenía su organización jurídica y leyes propias, adaptadas a sus costumbres y modo de vida, y una propiedad comunal que se consideraba patrimonio de todas esas familias e inalienable porque no pertenecía a una sola generación.

Es una maravilla no sólo el texto antañón sino el comentario que Gambra hace del mismo, extrayendo toda su savia y mostrando la vida social pujante y autárquica en contraste con el panorama absolutamente desolado en nuestros días. Y concluye así: «Quizá en los pueblos de la montaña de Navarra que nos han servido de ejemplo encontraríamos algún leve vestigio de la pasada grandeza, debido a la conservación parcial de su régimen foral, pero en casi todos los lugares de España no hallaremos ni re-

²⁴¹ Gambra lo explica en el capítulo anterior al que estoy siguiendo de *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., págs. 12 y ss.

4. *Representativa*

En su lugar algo ha quedado ya dicho sobre la representación, aunque a través de la crítica de Vázquez de Mella a la individualista y también por medio de la alegoría platónica de la República. Ahora podríamos prolongar lo anterior con dos consideraciones, la que surge de analizar todo el material que ha dejado nuestro autor en la glosa de Mella, y la que deriva del estudio crítico del régimen de Franco.

Son algunas las observaciones que merecen ser destacadas de entre las páginas que dedica a la cuestión en *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*. La primera es que si las Cortes constituían un elemento de contención del poder no lo era tanto por las propias funciones limitativas como por los contrapoderes que representaban, con el corolario de que la decadencia del sistema representativo en el siglo XVIII no significó por eso mismo la implantación o avance de un absolutismo de Estado²⁹⁴. La segunda es que la diferencia esencial entre el antiguo régimen representativo y el moderno parlamentarismo democrático radica en que el régimen tradicional es «una Monarquía pura, autoridad íntegra y responsable, finalista en su cometido, asentada en el orden natural y en el poder de Dios a través del proceso misterioso y providencial de la Histo-

fael Gamba ha dedicado a criticar la nación como protorrealidad histórica, especialmente en *Tradicón o mimetismo*, podrían traerse aquí. He utilizado algunas de estas ideas en mi *¿Después del Leviathan?*, cit.

²⁹⁴ Cfr. Rafael Gamba, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, cit., págs. 183-184.

- «Las raíces eternas de la libertad», *Verbo*, 261-262 (1988), págs. 179-190.
- «Testimonios de Germán Alvarez de Sotomayor», *Verbo*, 263-264 (1988), págs. 298-300.
- «Sobre la esencia del conocimiento: un libro importante de Francisco Canals», *Verbo*, 263-264 (1988), págs. 557-559.
- «La unidad religiosa, encrucijada de la teología y la política», *Verbo*, 279-280 (1989), págs. 1239-1249.
- «Juan Vallet en el tradicionalismo político español», en *Homenaje a Juan Bchs. Vallet de Goytisolo*, Junta de decanos de los Colegios notariales de España, tomo V, Madrid, 1989.
- «Respuesta a unas alusiones del P. Pérez Argos», *Verbo*, 281-282 (1990), págs. 301-303.
- «La traición de los clérigos. Apuntes para una psicología del progresismo», *Roca Viva*, 269 (1990), págs. 307-310.
- «Doctrina social de la Iglesia y progresismo católico», *Verbo*, 297-298 (1991), págs. 1092-1093.
- «La verdad os hará libres», en *Padre Osvaldo Lira: en torno a su pensamiento. Homenaje en sus noventa años*, Universidad Adolfo Ibáñez, Santiago de Chile, 1994, págs. 23-27.
- «Familia y sociedad», *Verbo*, 339-340 (1995), págs. 929-934.
- «Elías de Tejada en el tradicionalismo político español», en *Francisco Elías de Tejada: figura y pensamiento*, Universidad Complutense, Madrid, 1995, págs. 5-10.
- «Paradojismo», en *Razonalismo. Homenaje a Fernández de la Mora*, Fundación Balmes, Madrid, 1995, págs. 119-124.

MIGUEL AYUSO, profesor universitario y publicista fecundo, ha sabido penetrar agudamente en este su sexto libro el signo que marca la obra de uno de los autores más sugestivos dentro de una escuela, como la tradicionalista, de la mejor ley dentro de la filosofía católica y española.

KOINÓS

El pensamiento político de Rafael Gambra



MIGUEL AYUSO

SPEIRO

KOINÓS. EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE RAFAEL GAMBRA